Ph. U. 151 ag

Eberhard

283

Neue
vermischte Schriften

von

Johann August Eberhard,
Prof. der Phil. zu Halle und Mitgl. der Akad. der Wissensch. zu Berlin.

Halle,
bey Johann Jacob Gebauer.
1788.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Ich habe vor dieser neuen Sammlung vermischter Schriften über verschiedene Materien aus der Philosophie und ihrer Geschichte nur wenig zu sagen. Sie enthält außer einigen bereits in Zeitschriften gedruckten Aufsätzen größtentheils solche, die hier zum erstenmahle erscheinen. Die

erstern haben beträchtliche Zusätze und Verbesserungen erhalten, und es scheint mir eine Bequemlichkeit der Zeitschriften zu seyn, welche benutzet zu werden verdient, daß darin Aufsätze bekannt gemacht werden, worüber ihr Verfasser die Stimme unterrichteter Leser hören, sie benutzen, und ihnen dann, mit seinen eigenen bessern Einsichten vermehret und verbessert, in einer vollkommnern Form anderwärts eine Stelle anweisen kann, wo sie ohne Zerstreuung und in Verbindung aufbehalten werden können.

Das erste Stück über das **Melodrama** habe ich mehrere Jahre in meinem Schreibepulte liegen lassen; und ich übergebe es jetzt dem Publikum mit wahrer Furchtsamkeit. Ich fühle sehr

gut

gut, was ich wage, indem ich eine Gattung von Kunstwerken angreife, welche den allgemeinen Beyfall für sich zu haben scheint. Ich werde mich daher von musikalischen Kunstrichtern, zumahl wenn sie selbst dichtende und ausübende Tonkünstler sind, auch in dieser Gattung die Liebhaber der Kunst, wie **Reichard**, durch Meisterstücke entzückt haben, mit Vergnügen belehret sehen.

In dem zweyten Stücke habe ich mich in die Widerlegung der Einwürfe gegen die objektive Wahrheit der menschlichen Erkenntniß nur so weit eingelassen, als die mir gemachten Einwürfe dazu Gelegenheit gaben. Ich weiß sehr wohl, daß es deren noch mehrere giebt, und es sind ihrer auch noch mehr in des Hrn.

C. R. Steinbarts Schrift enthalten, die ich nicht berühret habe; sie sind größtentheils aus der Theorie der alten Sophisten über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß hergenommen; aber da Plato diese bereits hinlänglich widerlegt hat: so glaubte ich sie übergehen zu dürfen. Indeß da ich sehe, daß jetzt in den Wissenschaften so vieles Alte vergessen und als neu angesehen wird: so werde ich vielleicht künftig die Untersuchung über diese Materie noch weiter fortführen.

In dem **fünften** Stücke habe ich alles, was in der berlinischen Monatschrift und anderwärts über die Lehre von der Freyheit vorkömmt, zugleich mit abdrucken lassen, um den Lesern, welche die Untersuchung derselben interessirt, die Uebersicht

des ganzen Zusammenhangs derselben zu erleichtern. In dem vierten Aufsatze dieses Stückes habe ich insonderheit den Widerspruch, der zwischen dem Gefühl und der Vernunft über die Freyheit der Seele obzuwalten scheinet, zu vereinigen gesucht.

Das **letzte Stück über den Ursprung der Magie** hat die beträchtlichsten Zusätze erhalten. Ich habe nicht allein die Geschichte der magischen Theorien bis auf unsere Zeiten fortgesetzt, sondern ich bin auch durch einen wahrheitsliebenden Unbekannten im **Teutschen Merkur** veranlasset worden, in die Untersuchung der platonischen Mythen noch tiefer einzudringen, und ich wünsche nichts mehr, als durch diese Abhandlung Gelegenheit gege-

ben zu haben, diesen noch nicht völlig aufs Reine gebrachten Theil der philosophischen Manier des Plato weiter aufzuklären. Ich hatte, als ich diese Untersuchung schrieb, das so reichhaltige und gelehrte Werk des H. Hofr. **Tiedemann** über die Magie noch nicht gelesen, in welchem ich manche meiner Vermuthungen bestätigt zu wünschen hoffe, und welches die meisten nur hingeworfenen Gedanken meiner Abhandlung mit einer diesem Schriftsteller eigenen Gründlichkeit wird weiter ausgeführt haben, als es meine Absicht zuließ. Halle, den 6ten April. 1788.

Inhalt.

Inhalt.

I. Ueber das Melodrama.	Seite 1
II. Ueber Wahrheit und Irrthum.	23
III. Fortsetzung.	32
IV. Ueber die Astronomie des Thales und der Pythagoräer.	65
V. Verschiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens.	81
1. Ueber Freyheit und Nothwendigkeit. K. an Nicolai.	83
2. Ueber Freyheit und Nothwendigkeit. Eberhard an Moses Mendelssohn.	96
3. Ueber Nothwendigkeit und Freyheit des Willens von H. Ref. Klewitz an Prof. Eberhard.	103
4. Ueber die Nothwendigkeit der freyen Handlungen an H. Ref. Klewitz.	127

VI.

VI. Ueber den moralischen Sinn. Seite 182
VII. Ueber die Magie. 279
I. Vermuthungen über den Ursprung der wissenschaftlichen Magie. 281
II. Fernere Geschichte der Magie, eine Fortsetzung des vorigen. 325
III. Von dem Zwecke der Philosophie des Sokrates und den Platonischen Mythen. 354
I. Ueber den Zweck der Philosophie des Plato. 358
II. Ueber die Mythen des Plato. 377

I.

Ueber das Melodrama.

I.

Ueber das Melodrama.

Wir verstehen unter den heutigen Melodramen solche dramatische Werke, worin die bloße Deklamation durch Instrumentalmusik unterstützt wird. Was haben wir von einem solchen Werke für eine Wirkung zu erwarten? Ist nicht in der Zusammensetzung desselben etwas, das die vollkommenste Wirkung eines lyrischen Schauspiels hindert?

Der allgemeine Beifall, womit verschiedene Meisterstücke dieser Art sind aufgenommen worden, scheinen bereits die Frage zum Vortheil des Melo-

drama beantwortet zu haben. Hat nicht die vortrefliche Bendaische Musik der Medea, die alles leistet, was man in dieser Gattung verlangen, und mehr als man erwarten konnte, schon jeden Liebhaber der Bühne so völlig befriedigt, daß wir mit Recht dieses neueste Geschöpf der dramatischen Muse den vollkommensten und bewährtesten Gattungen theatralischer Werke an die Seite setzen können? — Allein was beweiset das Händeklatschen der Menge?

Ein schönes Werk hat immer etwas, wodurch es gefällt; das gewinnt ihm den Beifall der Meisten; die Flecken, die es entstellen, werden nur von wenigen wahrgenommen; diese Wenigen protestiren in ihrem Herzen gegen das allgemeine Händeklatschen, aber ihre Protestation wird nicht bemerkt, und wenn sie bemerkt wird, nicht geachtet, und das Werk geht als allgemein bewundert durch. So wie es mit einzelnen Werken ist, so ist es mit ganzen Gattungen. Man hält sie für allgemein gebilligt, so lange noch niemand seine Stimme laut genug dagegen erhoben, um eine merkliche Anzahl der bisherigen Bewunderer auf seine Seite zu ziehen.

Das

Das Melodrama ist bisher, so viel ich weiß, noch keiner kritischen Prüfung unterworfen worden. Man hat sich dem Vergnügen der Musik, der Dichtkunst und Schauspielkunst überlassen, ohne darüber zu vernünfteln; man hat das Mißbehagen über seine Mängel in dem Rausche des Wohlgefallens an seinen Schönheiten, entweder nicht gefühlet, oder wenn man es fühlte, nicht auf seine Quelle zurückgeführt. Der erste, der seinen Empfindungen nachzuforschen versucht hat, ist Hr. Nikolai in dem achten Theil seiner Reisebeschreibung, und er hat mir die erste Veranlassung gegeben, meine vor einigen Jahren bereits hingeworfenen Gedanken über das Melodrama wieder durchzusehen und in Ordnung zu bringen. Er hat es nur von einer Seite betrachtet, und einen Fehler in demselben bemerket, den es mit andern lyrischen Dramen gemein hat. Dieser Fehler besteht darin, daß während der Begleitung die Handlung des Akteurs unterbrochen wird. Das ist allerdings eine Unbequemlichkeit, die nur durch die äußerste Anstrengung der Kunst versteckt werden kann. Allein diese Unbequemlichkeit hat die Oper so gut, als das Melodrama, und es kann also von dieser Seite nicht angegriffen werden. Wir

müssen also versuchen, das Melodrama aus dem höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkte zu betrachten, wenn wir seinen Werth als Dichtungsart vollständig und genau bestimmen wollen.

Der Vortrag des Melodrama ist aus unmusikalischer Deklamation und begleitender Instrumentalmusik zusammengesetzt. Aus dieser Zusammensetzung entspringt, nach meinem Gefühl, eine gewisse Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und der Schönheit, die die Empfindung beleidigt, sobald sie fein genug ist von den verborgenen Fehlern und Schönheiten eines Werkes gerühret zu werden. Ich glaube, ich werde mich hierüber nicht besser deutlich machen können, als wenn ich den Fortgang der Kunst in dem hörbaren Ausdruck der Leidenschaft in wenig Worten darstelle. Auf ihrer ersten Stufe, wo sie eigentlich noch nicht Kunst genannt werden sollte, druckt sich die Leidenschaft durch unmelodischen aber kraftvollen Gesang aus. Hier hört man das kunstlose Jauchzen der Freude, das unwillkührliche Seufzen des Schmerzes. Wenn dieses zu Musik geworden ist, d. i. wenn sich eine regelmäßigere Melodie und Rhythmus dazu gesellet, dann kann endlich

lich der Gesang der menschlichen Stimme mit irgend einem musikalischen Instrumente begleitet werden.

Gesang und Instrumentalmusik sind in dieser Vereinigung so in einander verschmolzen, daß sie die Empfindung, auf die sie einen einfachen, unzertrennten Eindruck machen, völlig für Eins halten muß. Die Einheit dieses Eindrucks beruhet

1. auf der Aehnlichkeit und Gleichheit des sinnlichen Eindrucks oder der Sinnlichkeit,

2. auf der Aehnlichkeit und Gleichheit der Schönheit des hörbaren Ausdruckes.

So war ursprünglich der musikalische Vortrag, und so mußte er seyn, so lange noch der hörbare Ausdruck der Leidenschaft Gesang und so lange noch alle Instrumentalmusik roh und kunstlos war. Allein allgemach vervollkommneten sich der hörbare Ausdruck der menschlichen Stimme, und die Instrumentalmusik auf verschiedenen Wegen. Die letztere wurde künstlicher, zusammengesetzter, verwickelter, schwerer; sie trennte sich von dem menschlichen Gesange,

 sie

sie wurde für sich bearbeitet, und durch diese getrennte Bearbeitung endlich so ausgebildet, daß sie eine eigene Kunst wurde, der die Kunst des Gesanges in ihren Schwierigkeiten nicht mehr nachkommen konnte. Auf der andern Seite wurde der Ausdruck der menschlichen Stimme mannigfaltiger; sie begann sich nicht bloß nach allen Arten der Leidenschaften, sondern auch nach allen Graden und Schattirungen einer jeden zu bequemen; sie lernte außer dem Gesange auch sich durch bloße Deklamation und Rede ausdrucken.

Wird diese unmusikalische Deklamation sich mit der Musik der Instrumente vergesellschaften, wird sie sich so innig mit ihr verschmelzen können, daß sie mit ihr einen einfachen ungetheilten Eindruck auf die Empfindung macht? — Das würde die Frage seyn, wenn von der Vollkommenheit des Melodrama als einer lyrischen Dichtungsart die Rede ist. Man kann die Elemente der schönen Künste auf mannichfache Art nach Willkühr zusammensetzen, und versuchen, ob daraus eine neue Gattung von Kunstwerken hervorgehe, die in die Reihe der übrigen eingeführt zu werden verdient. Aus einer solchen gewagten Combination scheint mir der

Ge-

Gedanke von dem Melodrama entstanden zu seyn. Man dachte, der Gesang läßt sich mit der Instrumentalmusik verbinden, warum nicht eben so gut die bloße Deklamation. Das ist ungefähr so geschlossen: der Begriff von einer geradlinichten Figur läßt sich mit dem Begriff von drei Winkeln vereinigen, warum nicht auch mit dem Begriff von zwei Winkeln; es giebt Dreiecke, warum sollte es nicht auch Zweiecke geben können? Es giebt einen begleiteten Gesang, warum sollte es nicht auch eine begleitete Deklamation geben?

Ist aber ein solches Kunstwerk ästhetisch möglich, d. i. wird es den höchsten Grad der Kraft haben, der sich von der Vereinigung der Dichtkunst mit der Musik und Schauspielkunst erwarten läßt, oder ist in der Zusammensetzung etwas, wodurch beide nicht zu einem Eindrucke können vereinigt werden?

Das eben glaube ich, und das habe ich durch die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit zwischen beiden anzeigen wollen. Um mich verständlicher zu machen, muß ich mich erst erklären, was ich unter Harmonie und Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit verstehe.

Die Harmonie der Sinnlichkeit erstlich erfodert, daß die Theile eines Kunstwerkes in den Graden des sinnlichen Eindruckes übereinstimmen, und eine sinnliche Vorstellung von gleicher Stärke hervorbringen. Wenn z. B. auf einer Fläche ein Körper durch bloßes Licht und Schatten mit den Farben vorgestellt wird: so müssen alle seine Theile durch bloßes Licht und Schatten auf der Fläche vorgestellt werden; keiner darf ein wirklicher Körper seyn. So dürfte an einer menschlichen Figur, die durchgängig durch bloße Farben nachgeahmt wäre, nicht etwa die Nase oder ein jedes anderes Glied, ein wirklicher Körper seyn; sobald das Auge dieses wahrnähme, würde es durch eine gewisse Mißhelligkeit in den Mitteln der Darstellung beleidigt werden, die aus nichts anders als aus den verschiedenen Graden des sinnlichen Anschauens entspringen kann, welche der wirkliche Körper und der durch Licht und Schatten bloß nachgeahmte Körper gewährt.

Diese Art der Mißhelligkeit wird in dem Melodrama auf zweierlei Art fühlbar.

Die Leidenschaften kann die Musik durch die Inflexionen der Stimme, die Intervallen der

Töne,

Töne, das Zeitmaaß und den Rhythmus ausdrucken. In allen diesen Stücken stehet die unmusikalische Deklamation dem Gesange so weit nach, daß zwischen ihnen gar kein gemeinschaftlicher Maaßstab denkbar ist. Denn die bloße Deklamation hat weder bestimmte Töne, und also keine bestimmte und angebliche Inflexionen und Intervallen derselben, noch auch ein bestimmtes Zeitmaaß und Rhythmus.

Hier ist eine Mißhelligkeit in den Mitteln des Ausdrucks der Leidenschaft; das eine besteht aus unbestimmten Tönen, Inflexionen, Intervallen, Zeitmaaßen, das andere aus bestimmten. Werden diese so verschiedenen Mittel sich so in einander verschmelzen, daß sie einen einfachen, ungetheilten, ununterscheidbaren Eindruck hervorbringen? Um darüber Licht zu erhalten, müssen wir untersuchen, wie ein Kunstwerk, insonderheit ein solches, das aus einem progressiven Ganzen besteht, diese Einheit des Eindruckes bewirken könne.

Zuvörderst ist so viel augenscheinlich: wenn eine Reihe zusammenhangender Empfindungen soll ausgedruckt werden, so müssen alle Mittel des

Ausdrucks durch ihre Verhältnißmäßigkeit mit der Lebhaftigkeit der Empfindung, die sie ausdrucken sollen, zu einander passen. Nur die Einheit der Empfindung nicht allein der Art, sondern auch dem Grade nach, vereinigt die verschiedenen Arten der Mittel des Ausdrucks. Giebt also das eine davon einen lebhafteren Ton der Empfindung an, als das andere: so können sie nicht zu einem unterscheidbaren Eindrucke verschmolzen werden. Das ist unleugbar der Fall bei der Vereinigung der unmusikalischen Deklamation und der Ausmahlung des Ausdrucks durch die Musik. Der Versuch diese, in den Graden der Sinnlichkeit so sehr verschiedenen Mittel zu vereinigen muß verunglücken.

Am stärksten fällt das bei dem Rhythmus und dem Zeitmaaße in die Augen. Diese bestimmen die Seele des Zuhörers zu einem unwillkührlichen Gange, der dem Grade und der Art der Empfindung gemäß ist, und den Zuhörer zu gleicher und ähnlicher Empfindung stimmt. Nun ist hier gleich die Mißhelligkeit fühlbar. Der Rhythmus und das Zeitmaaß der Begleitung setzt die Seele in eine Empfindung, die so stark ist, daß sie sich zu

gleich-

gleichförmigen Bewegungen fortgerissen fühlet, ehe sie sich aber in dieser Empfindung hat erschöpfen können, wird sie mitten in ihrem Laufe gewaltsam aufgehalten und in eine weit schwächere zurückgeworfen; und dieses Hin- und Herschwanken, worin die Seele fortgerissen und wieder zurückgeschleudert wird, dauret das ganze Stück hindurch, ohne daß es ihr irgend wo vergönnet ist, ihren Flug, nach der angegebenen Richtung und Geschwindigkeit zu vollenden.

Das ist die erste Art der Mißhelligkeit in dem Melodrama, Mißhelligkeit zwischen den Mitteln des Ausdruckes selbst in Ansehung des Grades der Lebhaftigkeit: die unmusikalische Deklamation und die musikalische Begleitung sind an Stärke der Darstellung zu ungleich, als daß sie einen einfachen und ununterscheidbaren Eindruck machen und sich solcher Gestalt mit einander verschmelzen könnten; der eine ist zu schwach, der andere zu lebhaft.

Diese Disharmonie des Ausdrucks mit sich selbst, ziehet noch eine andere nach sich, nehmlich die Disharmonie zwischen Ausdruck und Empfindung. Mit einem von beiden kann die Empfindung

dung nur harmoniren, entweder mit der Dekla=mation, oder der Musik. Ist ihr die erstere an=gemessen: so ist die andere zu stark; ist ihr die an=dere gerecht, so paßt die erstere nicht.

In dem vollkommensten lyrischen Werke, wie in jedem Werke der schönen Künste, muß das Innere und Aeußere völlig mit einander harmoniren, um sich wechselseitig zu unterstützen. Zunächst die Rede mit der herrschenden Empfindung; und da=her muß die Rede Sylbenmaaß und poetischen Rhythmus haben, wenn sie einer Leidenschaft an=gemessen seyn soll, die die Phantasie zu unwillkühr=licher Bewegung fortträgt, d. i. wenn sie lyrisch seyn soll. Denn beide wirken gegenseitig auf ein=ander, die Leidenschaft auf die Phantasie, und die Phantasie wieder auf die Leidenschaft. Jede Art der Leidenschaft hat ihre eigenthümliche Bewegung, und die theilt sie auch dem Ausdruck mit, so wie die Bewegung des Ausdrucks die Leidenschaft be=stimmt. Der Zorn z. B. verträgt sich nicht mit einem ruhigen Gange, einer sanften Stimme, langsamen und gemäßigten Bewegung der Glieder; aber umgekehrt verstärkt sich diese Leidenschaft durch schnellen Gang, Heftigkeit der Stimme und un=

gestü=

gestüme Bewegung des Körpers. Es ist schon ein gutes Mittel ihn zu verhindern oder zu besänftigen, wenn man Stimme und Bewegungen in einem mildern Tone von Mäßigung und Sanftheit zu halten weiß.

Was hier die Natur auf diese Art thut, das darf die Kunst nicht anders machen. Das lyrische Gedicht, das seinem Wesen nach, durchgängig ein Ausfluß einer herrschenden Leidenschaft ist, muß also diese Leidenschaft ganz in seiner Bewegung abdrucken; es muß also einen regelmäßigen Gang haben, den es nur durch Rhythmus und Sylbenmaaß erhalten kann, und der ein treuer Ausdruck der Art und des Grades der herrschenden Leidenschaft ist. Der ungelehrteste Geschmack fühlt sich daher beleidigt, wo er diese Harmonie zwischen der Gedankenfolge der Empfindung und dem Schritte der Worte vermißt. Er fühlt eben sowol etwas Widerwärtiges in dem ungebundenen Gedichte, oder dem künstlichen Ungeheuer, welches La Mothe in die französische und vor etwa dreißig Jahren einige Verehrer der Youngischen Muse unter dem Namen der poetischen Prosa, in die deutsche Dichtkunst haben einführen wollen,

als in den prosaischen Gedichten der weisern oder vielmehr kraftlosern Poesie der Franzosen und ihrer noch schlechtern Nachahmer aus der Gottschedischen Schule. Es ist vergebens, den Mangel an poetischem Rhythmus durch die innere Kraft des Gedichtes, durch die Kühnheit der Bilder und der Uebergänge ersetzen zu wollen; je stärker die innere Poesie ist, desto mehr wird der Mangel der äußern gefühlet.

Das alles fühlet auch der ungelehrteste Geschmack. Was hat aber dieß Gefühl für einen Grund, wenn es nicht in der Mißhelligkeit zwischen dem Wortgange und der Gedankenfolge der herrschenden Leidenschaft gegründet ist? Und demnach muß die Rede in dem Grade ihrer Lebhaftigkeit, der durch die Art und die Regelmäßigkeit ihrer Bewegung ausgedruckt wird, mit dem Grade der Leidenschaft harmonieren, von welcher sie ein Ausfluß ist.

Eben so muß aber auch der Vortrag mit der Rede und der Leidenschaft in den Graden ihrer Lebhaftigkeit harmonieren. Welcher von beiden nun ist mit ihnen im Einklange? Die unmusikali-

sche Deklamation oder die musikalische Begleitung? Die eine giebt den Ton einer schwächern, die andere einer stärkern Leidenschaft an; wenn die eine der herrschenden Leidenschaft zustimmt, so kann ihr die andere nicht zustimmen. Daraus muß nothwendig ein Mißklang des Vortrags auf der einen, mit der Rede und Leidenschaft auf der andern Seite entstehen, von welchem der Mißklang zwischen den Theilen des Vortrages der Deklamation und Musik, eine nothwendige Folge seyn muß.

Ich wünsche, daß meine Erklärung desjenigen, was ich Mißhelligkeit der Sinnlichkeit, oder, wenn man es verständlicher findet, der Lebhaftigkeit in dem Vortrage des Melodrama nenne, so deutlich seyn mag, als sie weitläuftig ist. Ich bin nicht für meine Gedanken partheiisch genug, daß ich ihnen eine augenblickliche und unwiderstehliche Ueberzeugungskraft zutrauen sollte; aber das darf ich mit einem gewissen Grade von Zuversicht hoffen, daß sie einem jeden, der mit ihnen auf die Wirkung eines Melodrama aufmerksam ist, leichter die Quelle desjenigen Mißbehagens, dessen man sich nicht dabei erwehren kann, entdecken, und so ihre Richtigkeit nach und nach immer fühlen lassen werden.

Eine

Eine andre Quelle der mißfallenden Empfindung bei dem Melodrama ist leichter zu bemerken; da sie aber auf die vorige zurückgeführt werden muß, so kann ich sie erst jetzt anzeigen. Der musikalische Ausdruck, womit in dem Melodrama die oratorische Deklamation unterstützt werden soll, pflegt nur aus kurzen Sätzen zu bestehen. Kein einziger musikalischer Gedanke kann mit der Ausführlichkeit vorgetragen werden, der zu der befriedigenden Entwickelung eines schönen Gesanges erforderlich ist; das läßt die Natur und Zusammensetzung nicht zu, wenn der Faden der Deklamation und Handlung nicht zu lange unterbrochen werden soll, so lange, daß der Zuhörer der erstern über der Musik der Instrumente vergißt. Ein schönes Thema hebt an, die Seele überläßt sich dem Vergnügen, ihm nachzugehen, und gleich bei den ersten Schritten wird es abgebrochen; sie wird aus ihrem süßen Traume geweckt, ehe sie ihn ausgeträumt hat, ihre Erwartung, bis ans Ende geführt zu werden, wird getäuscht, und ihre Sehnsucht, die Empfindung ihres Vergnügens zu vollenden, bleibt unbefriedigt.

Die Ursach, warum das so unangenehm ist, liegt gleichfalls tiefer, als in dem Verdrusse über

die

die Unterbrechung eines schönen Gesanges, dem wir gern länger zugehört hätten; obgleich auch dieser daran Theil hat und gar nicht zu übersehen ist. Er beweist wenigstens, daß der Tonkünstler, so sehr er in dem Melodrama zu glänzen scheint, eben so wenig als der Dichter, darin seiner Kunst Ehre machen kann. Die Arie der Oper hat indeß nicht bloß als einer der schönsten ihrer Theile für das Ohr des Zuhörers einen so großen Werth, sie hat einen eben so großen auch als ein getreues vollendetes Gemählde eines leidenschaftlichen Zustandes.

Wir haben schon gesehen, daß ein solcher Zustand der Phantasie eine Bewegung mittheilt, die mit dem Gange der Leidenschaft Schritt hält, und der sich die Seele unwillkührlich überläßt. Sie kann sich derselben aber unmöglich überlassen, ohne sich darin wohl zu befinden. Aus diesem Grunde hängt sie allen Gedanken nach, die ihrer herrschenden Leidenschaft Nahrung geben können; sie überläßt sich jedem Ausdrucke, der diese Leidenschaft nach allen ihren Bestandtheilen ausmahlen, und durch seine Zurückwirkung auf das Innere jede ihrer Lebenskräfte verstärken kann; bis sie durch ihre eigene Anstren-

gung erschöpft, nachläßt, und also auch ihre lyrischen Ausbrüche endigt, aber nur erst da endigt, wo sie sich selbst in ihren Bewegungen verzehrt und also das Ohr und das Herz des Zuhörers in gleichem Maaße befriedigt hat.

Eine entgegengesetzte Wirkung hat der alle Augenblicke anfangende und wieder unterbrochene Gesang des Melodrama. Die Phantasie ließ sich auf den Flügeln des beginnenden Gesanges mit Vergnügen forttragen, und hoffte in einer sanften Bogenlinie, am Ende, wo sich die Schwungkraft der Leidenschaft würde verzehrt haben, sanft niedergelassen zu werden. Statt dessen fühlt sie sich in ihrem Fluge gewaltsam aufgehalten, um nach der senkrechten Linie plötzlich nieder zu fallen.

Die beständige Unterbrechung des Gesanges in dem Melodrama ist also eben so sehr der Vollkommenheit des lyrischen Gedichtes nachtheilig, weil es keine Leidenschaft völlig ausmahlet, als der Vollkommenheit der Musik, weil es keine Ausführung auch des schönsten Gesanges zuläßt.

Wenn

Wenn ich bei der Sinnlichkeit, deren Mangel in dem Melodrama so beleidigend ist, so weitläuftig habe seyn müssen, so kann ich bei der Mißhelligkeit der Schönheit in den Mitteln seines Vortrages desto kürzer seyn, denn diese Mißhelligkeit fällt dem Gefühl noch leichter auf.

Ein jeder fühlt leicht, daß der musikalische Vortrag unendlich schöner ist, als die bloße oratorische Deklamation. Die Töne des Gesanges sind bestimmter und eben dadurch schöner, als die unbestimmten Laute der bloßen Rede. Es würde zu weitläuftig seyn, die psychologischen Gründe dieser Erscheinung hier auszuführen, oder in eine genauere Untersuchung von der Naturlehre des Schalles abzuschweifen; es ist hinreichend zu bemerken, daß die meisten Naturforscher darin übereinstimmen, Klang und Ton von dem bloßen Schalle durch die Gleichzeitigkeit der Schwingungen des tönenden Körpers zu unterscheiden. Diese Gleichzeitigkeit der Schwingungen giebt nicht nur

dem Tone, wenn er allein gehört wird, seine Schönheit, sondern macht ihn auch fähig mit andern Tönen zu einer schönen Harmonie verbunden zu werden; indem sie in die unübersehbare Menge so schnell auf einander folgender Schwingungen eine Ordnung und Regelmäßigkeit bringt, vermöge welcher zwischen mehrern Tönen ein leichtzufassendes angenehmes Verhältniß ihrer Schwingungen kann gefühlt werden. Daher sind die Töne die Elemente der Melodie und Harmonie durch deren höhere entzückende Schönheit sich der musikalische Vortrag von dem bloßen oratorischen unterscheidet.

Diese zwey so sehr abstechenden Grade der Schönheit haben für das Drama zwei sehr unvortheilhafte Folgen. Zuvörderst machen sie es, eben so wie die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit unmöglich, daß die Deklamation und die musikalische Begleitung gehörig können in Eins verschmolzen werden. Statt in einem ungetheilten Eindruck zusammen-

menzufließen, steht jede für sich und von der andern völlig getrennt da, keine kann die andere unterstützen, keine die Schönheit der andern erhöhen, keine ihre eigene Schönheit durch ihre Begleitung verstärken.

Vielmehr wird **zweytens** die Unvollkommenheit der bloßen oratorischen Deklamation durch den Contrast mit der höhern Schönheit der begleitenden Musik nur noch stärker gefühlt. Das Mißbehagen, welches eine natürliche Wirkung der Disharmonie der Sinnlichkeit in den Mitteln des Vortrages war, wird noch durch die Mißhelligkeit in den Graden ihrer Schönheit verstärkt; die Seele wird beständig zwischen so abstechenden Empfindungen hin und her geworfen, und kann, indem sie alle Augenblicke durch die eine aus der andern gerissen wird, keine ganz und ungestört genießen, die Schönheit des Einen vernichtet unaufhörlich die Schönheit des Andern; die geringere Schönheit der oratorischen Deklamation die größere

Schönheit der musikalischen Begleitung und die größere Schönheit der musikalischen Begleitung setzt den Mangel an Schönheit der oratorischen Deklamation ins Licht.

Das ist also die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit, von der ich glaube, daß sie ein Werk, wie das Melodrama, das aus Deklamation und Musik zusammengesetzt ist, ästhetisch unmöglich macht. Ein lyrisches Drama, das die Wirkung haben soll, welche man von ihm erwarten kann, läßt sich aus solchen Bestandtheilen eben so wenig zusammensetzen, als eine Figur aus zwei geraden Linien.

II.

Ueber Wahrheit und Irrthum.

II.

Ueber Wahrheit und Irrthum.

Ein jedes Urtheil ist entweder wahr oder falsch. Wer ein falsches Urtheil für wahr hält, irrt. Eine jede falsche Erkenntniß, sie sey ein falscher Begriff, oder ein falscher Satz, oder ein falscher Schluß, den man für wahr hält, ist ein Irrthum. Einige haben alle Erkenntniß wahr genannt, weil auch einige falsche Erkenntniß für wahr gehalten wird. Sie sey, sagen sie, wahr für denjenigen, der sie für wahr hält, oder sie sey relativ wahr. Bisher hat jedermann diese falschen Begriffe, Sätze und Schlüsse, die jemand für wahr hält, irrige genannt. Warum soll man von diesem Sprachgebrauche abweichen? Wenn jemand den Satz für wahr hielte, der Theil ist größer als das Ganze: so wird jedermann sagen, das ist ein Irrthum; denn der Satz ist falsch. Sagen, er sey wahr,

hieße behaupten: zwei entgegengesetzte Sätze können zugleich wahr seyn. Der Satz ist wahr: der Theil ist nicht größer als das Ganze; also muß der Satz falsch seyn: der Theil ist größer als das Ganze. Wenn man diesen letztern Satz darum relativ wahr nennen will, weil jemand ihn für wahr hält; so heißt relativ wahr, so viel als irrig. Was berechtigt uns zu dieser Verkehrung des Sprachgebrauches, und wozu soll sie dienen?

Was berechtigt uns dazu? Jedermann sagt, er irre, wenn er, statt des rechten Weges zu einem Orte den unrechten geht. Wann hat man gesagt: er geht den relativ rechten, oder: er ist der rechte, weil er ihn für den rechten hält? — Welcher unverantwortliche Mißbrauch der Worte! Dieser Mißbrauch der Worte fällt noch mehr in die Augen, wenn wir Wahrheit und Irrthum in den sittlichen Urtheilen betrachten. Jede sittliche Handlung ist entweder gut oder böse; wird die böse darum gut, weil ich sie für gut halte? Wird die Liederlichkeit eines Hausvaters dadurch gut, daß er es für eine erlaubte Ergötzlichkeit hält, oder als Herr des Hauses sich berechtiget glaubt, den Seinigen das Ihrige zu verprassen, und sie dar-

ben

ben zu lassen? Wozu soll die Verkehrung des Sprachgebrauchs dienen? Uns duldsamer zu machen? Man hat lange bewiesen, daß ein jeder auch ein Recht auf seinen Irrthum habe, d. i. daß er durch seinen Irrthum, als Irrthum, keinem ein Recht gebe, ihm das geringste Uebel zuzufügen. Man hat lange bewiesen, daß unser Irrthum uns nur zugerechnet werde, sofern er überwindlich ist. Was kann man mehr thun, wenn man den Irrthum Wahrheit nennt?

Das ist alles, was man vernünftiger Weise zur rechtlichen und sittlichen Duldung erfodern kann. Man fodert zwar jetzt bisweilen noch mehr dazu: man will, daß man das, was Irrthum ist, nicht Irrthum nennen, was schädlich ist, nicht schädlich nennen soll; aber, wie mich dünkt, mit Unrecht. Es ist genug, daß man denjenigen, der das Wallfahrten nach heiligen Orten für einen Gottesdienst hält, nicht verdamme, weil er davon überzeugt seyn kann; aber das darf mich nicht hindern, diesen Glauben für irrig und das Wallfahrten für schädlich zu halten.

Man geht noch weiter; man hält auch alle wahre Erkenntniß bloß für relativ wahr.

Und

Und wenn die falsche relativ wahr ist: so muß auch die wahre nur relativ wahr seyn. Denn an sich ist sie es nicht, weil sonst ihr Gegentheil an sich falsch seyn müßte. Wenn der Satz: der Mensch ist untrüglich, nicht falsch ist: so ist auch der Satz: der Mensch ist nicht untrüglich, nicht wahr; denn sonst müßten zwey widersprechende Sätze zugleich wahr seyn, welches unmöglich ist.

Um diesem Paradox einen Schein zu geben, führt man an, daß doch keine Erkenntniß ganz wahr sey; und nun versteht man unter wahrer Erkenntniß diejenige, die ganz wahr ist. Wenn dieses auch richtig wäre: so würde doch nur daraus folgen, daß unsere Erkenntniß nur zum Theil wahr sey; und das würde uns nicht berechtigen, sie falsch, und wenn sie für wahr gehalten würde, nur relativ wahr zu nennen; allein es ist auch nicht richtig. Sätze, deren Hauptbegriffe sehr einfach sind, können ganz wahr seyn, so wie es auch alle eigentlichen wahren Grundsätze wirklich sind.

Unsere Erkenntniß enthält aber oft mehrere Vorstellungen, und je mehrere deren sie wahre enthält, desto richtiger ist sie. Wenn also unsere

Er-

Erkenntniß nur zum Theil richtig wäre, so würde es doch Grade der Richtigkeit geben; ich würde sagen können, diese Vorstellungsart ist richtiger und jene ist weniger richtig. Wer wird leugnen, daß die Lehre von Gott, so wie sie in Reimarus nothwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion vorgetragen ist, richtiger sey, als wie man sie in den ascetischen Büchern des zwölften Jahrhunderts findet? daß die vernünftige Religion eines aufgeklärten Gottesverehrers richtiger sey, als die anthropomorphistische und sinnliche des gemeinen Mannes? Indeß wird auch niemand leugnen, daß die letztere bei einigen könne praktischer seyn, als die erstere bei einigen andern ist, die die Religion nur zu einem Gegenstande der Spekulation machen. Man kann noch mehr zugestehn; man kann einräumen, daß man in dem praktischen Vortrage oft vieles von der bestimmten Genauigkeit nachlassen, und manches Grobe in den Vorstellungen einmischen dürfe, wenn die Fähigkeiten der Zuhörer und Leser keinen höhern Grad der Genauigkeit erlaubt, und der Zweck des Unterrichts keinen höhern erfodert. Man hat dies von je her erkannt, und weise Lehrer haben daher immer den exoterischen Vortrag von dem esoterischen, den er-

bau-

bäulichen von dem wissenschaftlichen unterschieden. Der Astronom hat in dem Kalender die Sprache des Scheines, in seinen Lehrbüchern aber die Sprache der genauen Wahrheit geredet; er hat aber nie gesagt, daß beide Sätze gleich wahr seyn: die Sonne bewegt sich, und die Sonne steht still; er hat immer den letztern falsch, und, wenn er für wahr gehalten wird, einen Irrthum, nur einen Irrthum genannt, der im Kalender erträglich ist.

Anders kann er auch nicht urtheilen, wenn er nicht in einen Skepticismus verfallen will, der in vieler Absicht schädlich werden kann. Derjenige Skepticismus, der alle widersprechende Sätze für gleich wahr hält, muß annehmen, daß es gar keine Kennzeichen gebe, woran wir das Wahre von dem Falschen unterscheiden können; er muß die nothwendige Wahrheit auch der unleugbarsten Sätze verwerfen, er muß uns gegen alle Aufklärung gleichgültig machen; und eben darum wird er, wenn er bündig ist, auch keine von den Veranstaltungen mißbilligen können, wodurch die Aufklärung noch so sehr gehindert wird. Ich glaube wohl, daß man sich auch zu dieser skeptischen Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit gewöhnen könne, wenn

man

man sich mehr mit den Meinungen andrer bekannt macht, als der Wahrheit in ihren ersten Grundsätzen nachforscht; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die skeptische Laune sich so in einem le Vayer und Bayle gebildet habe. Allein mich dünkt auch, daß der einzige vernünftige Skepticismus derjenige sey, der bei solchen Wahrheiten, die von den Begriffen des gesunden Verstandes weiter entfernt sind, und verwickeltere Beweise erfodern, aus dem Gefühl unserer Fehlbarkeit entsteht; der einzige, der mit einer warmen Liebe für die Wahrheit so gut, als mit der herzlichsten Menschenliebe und Duldung bestehen kann. Denn dieses Gefühl unserer eigenen Fehlbarkeit wird auch unsere Urtheile über die Sittlichkeit fremder Irrthümer gelinder und nachsichtiger machen.

III.

Ueber Wahrheit und Irrthum.

Ein Gespräch.

Zur Fortsetzung der Abhandlung über den nämlichen Gegenstand.

Die Abhandlung über Wahrheit und Irrthum war bereits in der Berliner Monatsschr. v. J. 1783. im M. Oktober S. 321. u. ff. abgedruckt, wo sie einige lehrbegierige Jünglinge, die damals unter meiner Anführung die Philosophie studirten, gelesen hatten. Da ihnen die nicht lange vorher erschienene fünfte Unterhaltung in dem zweyten Hefte der philos. Unterhaltungen zur Aufklärung der Glückseligkeitslehre vom Hrn. C. R. Steinbart, über die relative Wahrheit noch im frischen Andenken war: so legten Sie mir daraus einige Zweifel gegen meine Meynung vor, die — wie ich überzeugt bin — auch die Meynung des gemeinen gesunden Verstandes ist. Daraus entstand folgendes Gespräch, das ich hier seinem Inhalte nach genau

genau so mittheile, wie es zwischen mir und meinen jüngern Freunden ist gehalten worden. Da ich mich in meinen Antworten gänzlich von ihren Einwürfen leiten ließ: so mußte aus unserer gemeinschaftlichen Untersuchung manches wegbleiben, was sich sonst wol noch gegen die angezeigte Unterhaltung, insonderheit gegen die Stellen, worin von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß gehandelt wird, einwenden ließe. Man sollte glauben, daß diese Materie bereits völlig aufs Reine gebracht sey; gleichwol fangen wir immer wieder von vorn an. Doch man würde sich über zu vieles wundern müssen, wenn man sich darüber wundern wollte, daß diejenige älteste Art des Skepticismus, die auf der Veränderlichkeit der Sinnenurtheile beruhet, und gegen welche Plato beynahe nichts mehr zu sagen übrig gelassen hat, immer wieder erneuert wird. Da dieser große Mann übrigens diese Materie völlig erschöpft hat: so konnte ich sie mit desto weniger Bedenken übergehen.

* * *

Ich. Ich gestehe Ihnen, daß ich die Stelle in Herrn Steinbarts Heften in Gedanken gehabt

 habe;

habe; ich habe es aber nicht für nöthig gehalten, ihn zu nennen. Ich liebe die Streitschriften nicht, und mein kurzer Aufsatz sollte kein polemisches Ansehen haben.

A. Das hat aber die Folge gehabt, daß Sie die Gründe verschwiegen haben, die Herr Steinbart für seine Meynung anführt. Und könnte man daraus nicht vielleicht schließen, daß Sie ihre Stärke gefürchtet haben?

Ich. Das sollte mir Leid thun. Denn ich bin mir sehr bewußt, daß ich sie bloß aus Achtung für einen schätzbaren und geschätzten Mann unterdrückt habe. Sie schienen mir so schwach, daß ich sie von einem solchen Manne nicht erwartet hätte. Wenn Sie Ihnen indeß Schwierigkeit machen, so lasse ich es mir gern gefallen, daß wir sie etwas näher beleuchten; zumal da ich hoffe, daß diese Beleuchtung uns Gelegenheit geben werde, noch tiefer in die Sache einzudringen. Sie lauten also? —

A. Ich will nur gleich mit dem treffenden Beyspiele anfangen, womit Hr. St. seine Meynung hand-

handgreiflich macht: daß zwey einander widersprechende Sätze zugleich wahr seyn können, oder, wie er sich (philos. Unterhalt. zweytes Heft S. 49.) vorsichtig ausdruckt: „daß zwischen den meisten „von einander abgehenden Meynungen der Menschen über einerley Gegenstand nur anscheinend „und nicht wirklich vorhanden ist, und daß also „mehrere uns vereinbar dünkende (besser: scheinende) Urtheile und ganze Lehrbegriffe gar wohl „bey einander bestehen und zugleich wahr seyn „können. — Man hat Gemälde auf Stäben, „die verschiedne Objekte darstellen, nachdem man „sie von der einen oder der andern Seite betrachtet. So findet man in einigen Kirchen dergleichen Abbildungen von der Dreyeinigkeit. Stehet man gerade vor dem Bilde, so siehet man „einen alten ehrwürdigen Mann auf einem Throne; tritt man auf die Seite zur rechten Hand, „so erblicket man Christum am Kreuze; stellet man „sich auf die Seite zur linken, so bietet sich dem „Auge das Bild einer Taube dar; wählet man „endlich noch andre Standorte zwischen diesen drey „Hauptaugenpunkten, so bekommt das Gemälde „ein mehr oder weniger zweydeutiges und verworrenes Ansehen. Nun denke man sich eine Menge

„Menschen, die sich in einem halben Kreise vor
„dieses Bild in verschiedenen Entfernungen umher
„stellen und deren keiner von der künstlichen Ein-
„richtung des Ganzen einen vorläufigen Begriff
„hat; so ist offenbar, daß jeder dieser Menschen
„etwas anderes siehet und also auch jeder ein an-
„deres Urtheil über das Gemäldt fällen muß,
„als alle übrige Zuschauer, so lange er seinen
„Standort nicht verändert. Alle diese Urtheile
„widersprechen sich gewissermaaßen; und dennoch
„sind sie insgesammt relativ wahr, nemlich in Be-
„ziehung auf den Gesichtspunkt, aus welchem jeder
„das Bild angeschauet hat.„

Ich. Gewissermaaßen! Sich gewissermaaßen widersprechen! Das scheint mir einer von den Ausdrücken, womit man seine Meynung auf Schrauben stellt. Was heißt das: sich gewissermaaßen widersprechen? Heißt es sich zu widersprechen scheinen, aber wirklich nicht widersprechen? Denn seh ich nicht ab, wozu es nöthig ist, die Wahrheit solcher Sätze nur eine relative zu nennen, sie können ja an und für sich selbst wahr seyn. Ich sehe nicht, was dies hindern sollte? Unser Schriftsteller muß also wol etwas anderes darunter verstanden haben. Was aber?

A. Das

A. Das kann man äußerst leicht aus seinem Beyspiele abnehmen. Zwey oder mehrere Personen sehen ein vielgestaltiges Bild an. Der eine sieht die Stäbe, die einen alten Mann vorstellen, der andere die Stäbe, die ein Kruzifix enthalten; der eine sagt, ich sehe einen alten Mann, der andere, ich sehe keinen alten Mann.

Ich. Und diese Urtheile sollen wir für unvereinbar halten? Ich dächte, es wäre nichts vereinbarer. Denn lassen Sie uns Ihre Zuschauer genauer vernehmen. Was sagt der Erste? die Stäbe, die ich sehe, stellen einen alten Mann vor; was sagt der Andere? die Meinigen sind das Bild von einer Taube; und der Dritte? auf den Meinigen ist ein Kruzifix gemahlt. Also einige Stäbe stellen einen alten Mann vor, einige nicht. In diesen beyden Urtheilen ist auch nicht der geringste Schein von einem Widerspruche, noch weniger von einem unvereinbaren. Wer hat je die Sätze für unvereinbar gehalten, einige Menschen sind weise, und einige nicht? — Es ist ein alter logischer Kanon: die besondern Gegensätze können zugleich wahr seyn.

Also bisweilen ist die sogenannte relative Wahrheit von der absoluten nicht verschieden; alsdann nämlich, wenn man zwey Sätze für widersprechend hält, die es nicht sind. Das mag der erste Fall seyn, den wir bei dieser relativen Wahrheit zu betrachten haben. Vielleicht stoßen wir noch auf andere Fälle. — Denn ich setze voraus, daß ihr Beyspiel noch weiter reicht.

A. Ja wol! reicht es noch weiter; denn sonst wären wir zu leicht damit fertig geworden. Der Zuschauer bleibt gewöhnlich nicht bey den besondern Urtheilen stehen. Der Eine oder der Andere, auch wol alle Beyde gehen einen Schritt weiter. Statt bloß zu sagen, einige Stäbe stellen eine Taube vor, sagen sie: alle stellen sie vor; statt zu sagen: einige Stäbe stellen einen alten Mann vor, sagen sie: alle Stäbe stellen einen alten Mann vor. Nun muß der Eine behaupten: Alle Stäbe stellen das Bild eines alten Mannes; und der Andere: Keiner stellt das Bild eines alten Mannes vor. Diese Sätze werden Sie doch wol für wirklich widersprechend halten. Hier ist der Widerspruch doch nicht bloßer Schein?

Ich. Das sey ferne! Allein diese Sätze sind nun auch gänzlich unvereinbar. Meine Logik sagt: die allgemeinen Gegensätze können nicht zugleich wahr seyn; ist der eine wahr: so muß der andere falsch seyn. Wer den falschen Satz für wahr hält, irrt sich. Soll also ein solcher falscher Satz, sobald er von jemand für wahr gehalten wird, relativ wahr heißen: so ist relative Wahrheit und Irrthum, ein relativ wahrer Satz und ein irriger Satz einerley. Halten Sie das für eine Bereicherung der Logik, wenn man bloß ihre Terminologie vermehrt, ohne dem Schatze ihrer Begriffe und Wahrheiten einen Zusatz zu verschaffen, und noch dazu, mit Ausdrücken, die so schwankend und zweydeutig sind? Ich hätte hier eine schöne Gelegenheit, mich über das Lob einer Wissenschaft auszubreiten, die man nie ungestraft vernachlässigt. Sie sehen, ein paar logische Gesetze haben uns bey unserer Untersuchung auf einen Weg gebracht, auf dem wir uns sogleich haben richten können. Warum sollen wir diese Wegweiser verschmähen oder gar umwerfen, ehe wir uns versichert haben, daß sie uns irre führen? Der Genius der Popularität, welcher einen so großen Theil unserer gegenwärtigen philosophischen Schriftsteller

beherrscht, verachtet jetzt diese Genauigkeit in der Untersuchung der Wahrheit als Pedanterey; wie aber, wenn sich die Wahrheit ohne diese Pedanterey nicht finden ließe? Sollten wir alsdann nicht lieber solche Untersuchungen aus unsern popularen Schriften weglassen, als ihnen, auf Kosten der Wahrheit, die Empfehlung der Popularität geben wollen? Sie werden es vielleicht kaum glauben, wenn ich Ihnen sage, daß ein so beredter Schriftsteller, wie Cicero, keine Spitzfindigkeit scheuet, sobald es auf Genauigkeit des Unterrichts ankömmt *); und daß ihm alle Popularität in der Philosophie verhaßt ist, sobald sie ihre einzige Empfehlung und der einzige Beweis ihres Werthes seyn soll †). — Doch wie weit hat mich mein philosophischer, oder wie Sie lieber wollen werden, mein

*) Utendum enim est, *docendi caussa*, verbo minus usitato. Qu. Tusc. L. IV. c. 7.

†) Quodque maximum argumentum est, non dici illa *subtiliter*, quod etiam facile ediscantur etiam *ab indoctis probentur*, id illi (die Schriftsteller der epikurischen Schule, die er anderswo minutos philosophos nennt) firmamentum esse disciplinae putant. Ebend. L. IV. c. 3.

mein unphilosophischer Eifer von unserer Materie weg verschlagen!

A. Ihr Eifer! Sie haben Recht. Denn ohne den würden Sie schwerlich in diesen Strom von Vorwürfen gegen die popularen Schriftsteller in der Philosophie gerathen seyn. Mein Schriftsteller hat Ihnen nicht dazu Gelegenheit gegeben. Denn es ist noch gar nicht ausgemacht, daß er in unserer Untersuchung die Wahrheit der Vernachlässigung der wissenschaftlichen Genauigkeit aufgeopfert habe. Er kann noch vieles für sich anführen, und die Sache der relativen Wahrheit ist noch lange nicht verlohren. Es giebt noch andere Fälle, wo zwey Gegensätze zugleich wahr seyn können. Unser Schriftsteller hat diese Fälle freylich nur sehr schwach angedeutet; allein, wenn wir billig urtheilen wollen: so müssen wir auch die schwächsten Winke eines guten Schriftstellers zu verstehen suchen. Denn lassen Sie uns nur das Blatt umschlagen, da finden wir folgendes: „Wenn aber jemand noch weiter folgerte, ein je„der, der eben so gute Augen hat wie ich, und „dennoch behauptet, das Bild stelle nicht ganz „deutlich eine Taube vor, sondern etwas anders,

„oder noch mehr als diese, der redet wider seine „bessere Empfindung und Gewissen und ist ein „vorsätzlicher Lügner: so würde dieses Schluß- „urtheil eben so falsch als ungerecht seyn.„

Ich. Wie verstehen Sie das? Oder vielmehr, was ist das Allgemeine, das in diesem Theile Ihres Beyspieles liegen soll?

A. Ich glaube, der Verfasser hat damit auf zwey Fälle gezielt. Der eine ist der: Wir streiten oft, und beyde streitende Theile können Recht haben, wir setzen Urtheile einander entgegen, die zugleich wahr seyn können. Die Sache ist, wir verstehen uns nicht. Der eine denkt sich einen Begriff mit Bestimmungen, womit ihn sich der Andere nicht denkt. Kurz, unser Streit ist ein Wortstreit. — Der andere Fall ist der: Ein Satz läßt sich nicht mit mathematischer Strenge beweisen; es lassen sich viele Gründe für ihn anführen, allein diesen Gründen stehen viele andere, vielleicht eben so starke Gründe entgegen. Einige betrachten die ersten Gründe und bejahen; einige die andern, und verneinen. Können da nicht beyde Recht haben? Können also nicht zwey entgegengesetzte Urtheile

zugleich

zugleich wahr seyn? Das Eine für den Einen, das Andere für den Andern? Und ist diese Wahrheit nun nicht eine relative?

Ich. Ihre Umschreibung muß ich Ihnen selbst verantworten lassen. Uns geht jetzt nur die Sache an. Und die lassen Sie uns weiter untersuchen. Wir wollen, wenn es Ihnen gefällt, mit dem ersten Falle anfangen. — Also wäre dann nicht alle Wahrheit relativ; nicht allemal hätten in einem Streite beyde Streitende zugleich Recht, sondern nur alsdann, wenn ihr Streit ein Wortstreit ist. Wagten Sie aber wol, zu behaupten, daß alle Streitigkeiten Wortstreite sind?

A. Beynahe scheint es mir so. Wenigstens setze ich es allemal anfänglich voraus, so oft ich streiten höre.

Ich. Daran thun Sie sehr vernünftig. Sie werden auch oft gefunden haben, daß Sie sich oft genug nicht betrogen hatten. Aber immer?

A. Ich habe es, so viel ich mich erinnere, immer so gefunden.

Ich.

Ich. Das würde nun zwar nicht beweisen, daß es überall so sey, noch weniger, daß es nicht anders seyn könne. — Doch wir thun besser, wenn wir genauer zu bestimmen suchen, wo Wortstreite Statt finden, und das wird sich am besten angeben lassen, wenn wir dem Ursprung der Wortstreite nachforschen. Das wird uns freylich wieder in einige tiefsinnigere Erörterungen hineinführen, denen die Empfehlung der Popularität gar sehr fehlen wird. Allein, wir wollen hier philosophiren, und nicht predigen; unser Gang ist wissenschaftlich, nicht ascetisch. Also ohne weitere Vorrede. —

Wenn ich einigen Vertheidigern der allgemeinen relativen Beschaffenheit der Wahrheit die Instanz vorgelegt habe, die man dagegen aus der Evidenz der geometrischen Wahrheiten machen kann: so haben Sie sich immer auf die ganz besondere Natur dieser Wahrheiten berufen. — Allein, worin ist die Natur dieser Wahrheiten von der Natur aller andern verschieden? Was haben sie für eine geheime Kraft, welche gleich alle Wortstreite an der Schwelle ihres Lehrgebäudes abhält? Eine genauere Zergliederung ihrer Sätze und eine sorgfälti-

fältigere Erwägung ihrer Begriffe würde den Untersucher auf die rechte Bahn geführt haben. — Alle Begriffe sind entweder sinnliche oder unsinnliche; beyde Arten könnten durch Worte ausgedruckt werden. Auf den ersten Anblick scheinen die Ausdrücke sinnlicher Begriffe gar keiner Vieldeutigkeit fähig zu seyn. Man könnte denken, daß die Bedeutung eines Wortes, dessen Begriff den äußern Sinnen kann vorgestellt werden, keine Schwierigkeit habe. Allein man findet bald, daß es bey den deutlichen Begriffen der äußern Sinne auf ihre unterscheidenden Bestimmungen ankomme. Der Begriff des Ausgedehnten ist der Begriff von einem Ganzen, das durch die Art, die Anzahl und die Verbindung seiner Theile unterschieden wird. Wie aber? wenn wir dieses Ganze nicht übersehen können? Wird da nicht das Wort, wodurch es ausgedruckt werden soll, nach dem Umfange, den ihm ein jeder in Gedanken giebt, verschiedene Bedeutungen erhalten? — Doch werd ich Ihnen auch verständlich genug seyn, wenn ich so im Allgemeinen bleibe? —

A. Nicht ganz!

Ich. Das Wort Sonne ist keiner Vieldeutigkeit fähig. Dieser glänzende Himmelskörper ist nicht allein ein Gegenstand des Gesichtes, seine Gränzen mahlen sich auch dem Auge so deutlich vor, daß weder in Ansehung seiner selbst, noch in Ansehung seines Umfanges eine Mannigfaltigkeit der eigentlichen Bedeutungen des Wortes denkbar ist. Allein das Wort Welt läßt schon mehrere Bedeutungen zu; denn die Welt ist ein unübersehliches Ganzes, und ein jeder kann daher, nach dem Umfange, den er diesem Ganzen giebt, dem Worte Welt eine verschiedene Bedeutung ertheilen. Der eine kann darunter unsere Erdkugel, ein anderer unser Sonnensystem, ein dritter das ganze Weltall verstehen. Und nun sind allen Wortstreiten über diesen Gegenstand die Schranken geöffnet. Ein Fontenelle kann einer philosophischen Dame die Mehrheit der Welten beweisen; indeß ein Leibnitz behauptet, daß unsere Welt die einzige wirkliche Welt sey. Und sie haben beyde Recht; allein, ob sie gleich von Einerley Sachen zu reden scheinen: so scheinen sie es doch nur; sie reden unter Einerley Worten von ganz verschiedenen Dingen. Sie scheinen sich zu widersprechen, und sie widersprechen sich nicht. Beyder Urtheile sind

wahr,

wahr, und sie sind an und für sich selbst wahr. Sehen Sie nun wol Eine Quelle der Unleugbarkeit und Unbestreitbarkeit der geometrischen Wahrheiten?

A. Sie läge also darin, daß die Begriffe der geometrischen Wahrheiten Begriffe der äußern Sinne sind, und zwar genau bestimmte Begriffe. Auf diesen letzten Umstand scheint es wol am meisten anzukommen. Denn die Welt ist, wenigstens zum Theil, auch ein Gegenstand der äußern Sinne; nur sie ist ein unübersehbarer; und das ist wol eigentlich die Ursach, warum dieser Begriff schwankend, und das Wort, das ihn bezeichnen soll, vieldeutig ist. Allein vielleicht sind die außersinnlichen Begriffe bestimmter, ob sie es gleich für die äußern Sinne nicht sind. In dem Falle müßten die Wahrheiten, die dergleichen enthalten, doch mit den geometrischen gleich unleugbar und unbestreitbar seyn. Sind sie es aber?

Ich. Freylich sind sie es nicht. Allein eben daraus schließe ich zurück: also sind die Begriffe, woraus sie bestehen, schwankend, und die Worte, die diese Begriffe bezeichnen, vieldeutig. Und da-

von

von kann man sich bald überzeugen. — Diese Begriffe sind entweder Begriffe von Eigenschaften oder Veränderungen der Seele, — Lassen Sie uns diese aussersinnliche nennen — oder es sind ganz allgemeine, transcendentale, ontologische — und diese können wir, um bey unserer angefangenen Terminologie zu bleiben, übersinnliche nennen. Wie wollen wir die Ausdrücke, womit wir solche Begriffe bezeichnen, verständlich machen? — Lassen Sie uns bey den Erstern anfangen. Es ist nicht des Fragens werth, ob wir sie, wie eine geometrische Figur, den Augen vorzeichnen können. Wir müssen also, einen jeden, dem wir einen solchen Ausdruck verständlich machen wollen, entweder auf sein inneres Gefühl verweisen, oder wir müssen die Bedeutung des Wortes durch eine Definition bestimmen. Das eine Mittel ist so mißlich als das andere. Die Kräfte und Fertigkeiten unserer Seele können wir nicht anders als in ihren Veränderungen, Handlungen und Verrichtungen wahrnehmen. Dieser sind wir uns mit sehr verschiedenen Bestimmungen bewußt, von denen wir erst ihren allgemeinen Begriff absondern müssen, wenn wir uns von den Fähigkeiten, Anlagen und Fertigkeiten, die ihnen zustimmen, einen Begriff

machen

machen wollen. Nun abstrahirt sie der eine mit mehr, der andere mit weniger Bestimmungen, der eine mit diesen, der andere mit jenen; der eine hält die Bestimmungen für wesentlich, die der andere für zufällig hält. Daraus entstehen dann ganz natürlich sehr verschiedene Definitionen von einer und eben derselben Sache. Lassen Sie nun zwey Menschen in ihren Urtheilen über eine Sache von zwey so verschiedenen Begriffen ausgehen, werden nicht ihre Urtheile selbst verschieden seyn müssen? werden sie nicht, sobald sich ihre Urtheile mittheilen, sich in Streit verwickelt sehen? wird aber dieser Streit das geringste mehr als ein Wortstreit seyn?

Es war ein berühmter Streit, welcher zwey philosophische Hauptschulen des alten Griechenlandes trennte, ob Alle Leidenschaften dem Weisen und Tugendhaften unanständig seyn? Die Stoiker bejaheten es, Aristoteles verneinte es; er hielt einige Leidenschaften für unschuldig, andere sogar für löblich. Hier glauben wir einen Streit zu sehen, der nicht förmlicher seyn kann; und doch war es nur ein Wortstreit; denn beyde Streitende verstanden unter Leidenschaft etwas anderes.

Zeno *) verstand darunter eine zu starke sinnliche, oder — welches noch entscheidender ist — eine schändliche und unerlaubte Begierde und Verabscheuung. Mit einem solchen Begriffe von den Leidenschaften war es freylich dem Zeno leicht, seine Meynung zu beweisen. Man wirft den Philosophen vor, daß sie gleich durch ihre Definitionen sich die Begriffe so zuschneiden, daß sie in der Folge nur ihrem Systeme und keinem andern passen. Das mag freylich oft genug der Fall seyn; ist er es aber immer? Kann der Philosoph nicht auch unrichtig beobachtet, unrichtig abstrahirt haben, und alsdann von seinem Begriffe ganz natürlich und nothwendig auf seine Meynung geführt seyn? Doch, dem sey wie ihm wolle; Aristoteles machte sich einen andern Begriff von den Leidenschaften; er verstand darunter jede starke sinnliche Begierde und Verabscheuung, ohne zu bestimmen, ob sie zu stark sey; denn welche ist zu stark? —

Aus der nämlichen Quelle, woraus die Scheinwidersprüche und Wortstreite bey den außersinnlichen Begriffen entstehen, aus der entstehen sie auch bey den übersinnlichen. Die Verschiedenheit der

*) *Cic.* Qu. Tusc. L. II. c. 17.

der Absonderung, der Umfang der Bestimmungen, womit der Begriff gedacht wird, muß nothwendig dem Worte, das ihn ausdruckt, bey verschiedenen Menschen eine verschiedene Bedeutung geben. Sätze, die aus solchen Begriffen bestehen, können nun einerley, und, wenn der eine verneinet, was der andere bejahet, sich zu widersprechen scheinen; sie bejahen und verneinen einerley den Worten nach, den Begriffen nach aber nicht.

A. Ich glaube nun diese Quelle der Widersprüche, die bloß in der Vieldeutigkeit der Worte liegt, deutlicher und genauer zu kennen. Ich erinnere mich auch nun selbst verschiedener Wortstreite, die auf diese Weise entstanden sind. So glaube ich z. B., daß man nie würde gestritten haben, ob es für den Atheisten Naturgesetze gebe, wenn nicht der Begriff eines Gesetzes ein übersinnlicher und also ein so schwankender Begriff, und eben darum das Wort, das ihn bezeichnet, zweydeutig wäre.

Ich. Bemerken Sie aber, daß dann also hier kein wahrer Widerspruch ist. Seit wann ist es aber zu verwundern, daß Sätze, die sich nicht wi-

dersprechen, zugleich wahr seyn können? Und wozu hat man nöthig, um das zu erklären, was keiner neuen Erklärung bedarf, ein solches Ding anzunehmen, wie die subjektive oder relative Wahrheit, d. i. eine Wahrheit, die keine Wahrheit ist? Ich dächte, Sie könnten also ihre relative Wahrheit immer aufgeben.

A. Noch wäre es zu früh; denn es ist uns noch ein Fall übrig, wo ich sie schlechterdings nicht entbehren zu können glaube. Ich habe ihn schon angeführt; es ist nämlich der, wenn Zwey für Meynungen, die sich nicht zur Gewißheit bringen lassen, ein jeder für die Seinige, überwiegende Gründe anzuführen hat, warum er sie für wahr hält, und für wahr zu halten berechtiget ist.

Ich. Eine solche Meynung nenne ich wahrscheinlich, und so wird sie, dünkt mich, ein jeder nennen, der bey den Worten, die er gebraucht, etwas Bestimmtes zu denken sucht. — Dann ist es aber eine Wahrheit, die man lange gekannt, aber nur richtiger so ausgedruckt hat: Eine wahrscheinliche Erkenntniß kann wahr oder falsch seyn. Wenn also zwey solche wahrscheinliche

liche Meynungen einander widersprechen: so können beyde streitende Theile Recht haben.

A. Beyde Recht haben? — So gäben sie also zu, was sie immer haben leugnen wollen.

Ich. Wie so?

A. Sagen Sie nicht, daß zwey sich widersprechende Sätze zugleich können wahr seyn?

Ich. Ich muß mich gewiß nicht recht ausgedruckt haben; oder es liegt in den Worten eine Zweydeutigkeit, die wir erst heben müssen, wenn wir uns verstehen wollen. Lassen Sie es uns an folgendem Beyspiele versuchen. Wenn wir nicht mehr behaupten wollen, als wir verantworten können: so werden wir sagen: es ist wahrscheinlich, daß der Mond bewohnt ist. Ein Anderer, der andere Gründe zu haben glaubt, wird vielleicht sagen: es sey wahrscheinlich, daß er unbewohnt ist. So lange noch beyde Theile nach so unvollständigen Gründen urtheilen, darf keiner mit Zuversicht behaupten, daß seines Gegners Meynung falsch, und also die Seinige allein

wahr sey. Sie können also noch beyde wahr seyn. Aber, bemerken Sie wohl, nicht beyde zugleich. Sobald die Eine wahr ist, muß die Andere falsch seyn. Nun lassen Sie uns annehmen, daß wir auf Astolphs Rosse irgend eine kleine Lustreise in den Mond machten. Nun würden wir auf einmal sehen, welche von beyden Meynungen die wahre sey; allein sogleich würden wir auch die entgegengesetzte für falsch erklären. So lange wir die Unrichtigkeit der falschen Meynung nicht entscheidend und zureichend einsahen, so lange wir sogar noch mehr Gründe für ihre Wahrheit zu sehen glaubten, so lange war sie uns wahrscheinlich; so wie die wahre unwahrscheinlich, wenn wir Gründe hatten, oder zu haben glaubten, sie für falsch zu halten. Und das ist ganz natürlich. Denn wahrscheinlich und falsch ist einander eben so wenig entgegengesetzt, als unwahrscheinlich und wahr. Ich kann daher nicht schließen, wenn ein Satz wahrscheinlich ist: so ist er nicht falsch; und wenn er unwahrscheinlich ist: so ist er nicht wahr. Hingegen die Begriffe von wahr und falsch, gewiß und ungewiß sind einander entgegengesetzt; ich kann aber auch schließen: dieses ist falsch, also ist es nicht wahr; dieses ist wahr, also ist es nicht falsch;

die-

dieses ist gewiß, also ist es nicht ungewiß; dieses ist ungewiß, also ist es nicht gewiß. — Doch ich verirre mich wieder in Distinktionen, die Sie spitzfindig und also langweilig nennen werden. Gleichwol sind sie unentbehrlich, wenn man sich verständigen will. Und es ist immer ein großes Vorurtheil für die Nothwendigkeit der Unterscheidung der Begriffe, wenn bereits die Sprache durch Worte ihren Unterschied ausgedruckt hat. Wir müssen uns also durch diese Dornen einen Weg bahnen, sobald es der einzige ist, der zur Wahrheit führt.

A. Das ist, leider! beschwerlich genug; — indeß, wenn man muß — Allein hier sehe ich das Muß eben so deutlich nicht. — Ich will gern alle Ihre Distinktionen in ihrem Werthe lassen; denn es scheint mir hier beynahe, als wenn wir am Ende selbst das thäten, was wir für die Quelle so vieler überflüssiger Streitigkeiten hielten, daß wir über Worte stritten. — Sie wollen nicht, daß zwey entgegengesetzte Meynungen sollen zugleich wahr seyn; sie geben aber zu, daß zwey Menschen zwey entgegengesetzte Meynungen können für wahrscheinlich halten. Ich lasse mir

 Ihre

Ihre Sprache gefallen; denn warum sollen wir über Worte streiten? Nun schließe ich —

Ich. Lassen Sie uns hier einen Augenblick halten. — Was Sie für so gleichgültig halten, ist es in der That nicht. Wenn Sie einen Satz wahr nennen: so sind wir mit ihm fertig; wir haben keine Besorgniß mehr, daß er falsch seyn möchte, wir brauchen ihn nicht weiter zu berichtigen, wir brauchen keine Beweise für ihn zu suchen. Nennen wir ihn bloß wahrscheinlich: so kann er noch falsch seyn, so müssen wir noch nach Beweisen forschen, so müssen wir uns noch zu belehren suchen, so müssen wir, wie Bayle sagt, irgend einen Winkel in unserer Seele haben, wo der Zweifel noch einigen Raum für sich finden kann. Unsere Gedanken hängen oft mehr an den Worten, als wir gern glauben möchten; ja, was noch mehr ist, unsere Gesinnungen hängen daran. Denn in unserm vorliegenden Falle werden wir schon gegen anderer Meynungen viel duldsamer denken, wenn wir —

A. Das ist es eben, worauf ich kommen wollte. Die Theorie von der relativen oder subjektiven Wahrheit soll uns duldsam machen. Was kann uns geneigter machen, einen jeden bey seiner Meynung

nung zu lassen, als wenn wir glauben, daß andere, die nicht so denken wie wir, auch Recht haben?

Ich. Glauben Sie wirklich, daß man diesen Skepticismus zu seiner Duldsamkeit bedürfe? Denn wer alle Wahrheit für subjektiv hält, der leugnet die objektive Wahrheit der menschlichen Erkenntniß; er sagt, das Wahre sey wahr, weil wir es dafür halten, nicht weil es den Kennzeichen der Wahrheit gemäß ist, und mit dem Gegenstande, den es vorstellt, übereinstimmt. — Doch Sie möchten glauben, daß ich die Meynung von der relativen Wahrheit zu hart beurtheile, wenn ich sie für eine Art von Skepticismus halte; ich will also bloß fragen, halten Sie dafür, daß man glauben müsse, daß eine Meynung wahr sey, die man dulden soll?

A. Wenn man es recht versteht, Ja!

Ich. Verstehe ich Sie also recht, wenn ich sage, unsere Verbindlichkeit, niemand wegen seiner Irrthümer, oder der Meynungen, die uns Irrthümer scheinen, zu bestrafen, sey darin gegründet, daß sie keine Irrthümer, sondern, für ihn wenigstens, wahr sind.

A. Ganz recht!

Ich. Sehen Sie aber, auf welchen schlüpfrigen Grund wir die Pflicht zu dulden, und das Recht geduldet zu werden, bauen. Wie? wenn ich mich nun nicht überzeugen könnte, daß ein Satz, der einem wahren Satze widerspricht, auch wahr seyn könne? — Und ich fürchte, daß sich davon nur wenige werden überzeugen können. — Wäre es da nicht sowol richtiger, als auch zur Beförderung der Duldsamkeit zuträglicher, lieber gleich ein Recht auf seine Irrthümer, oder ein Recht anzunehmen, mit seinen Irrthümern geduldet zu werden?

A. Ich sehe, Sie sind nicht mit der ganzen Theorie bekannt, die Sie bestreiten. Lassen Sie mich also zu ihrer Ergänzung noch folgendes hinzusetzen: die moralische Welt ist unendlich, d. i. der Grade der Vollkommenheit der Erkenntniß in dem ganzen Geisterreiche sind unendlich viele. Aus dieser moralischen Unendlichkeit muß nothwendig folgen, daß von dem, was dem einen wahr scheint, dem andern das Gegentheil wahr scheinen könne.

Ich. Ich sehe eben nicht, wie das folge. — Doch weiter.

A. Wenn unsere Ueberzeugungen von dem Grade der denkenden Kraft, von dem Unterricht, den wir erhalten, den Umständen, worin wir uns befun-

befunden haben, der Staatsverfassung, der Regierung und der Religion unseres Vaterlandes abhängen, wenn es Gott ist, der uns in alle diese Umstände gesetzt hat, muß er nicht gewollt haben, daß wir das für wahr halten, was wir nach den Schranken unseres Verstandes, die durch innere und äußere von Gott veranstaltete Ursachen bestimmt werden, für wahr halten müssen? — Darf nun jemand das zu hindern unternehmen, was, wie sie sehen, Gott selbst gewollt hat?

Ich. Ich will ihnen nicht mit dem Beweise lästig fallen, daß Gott nicht alles, was wir in der Welt wahrnehmen, gewollt habe; Sie möchten ihn wieder für zu spitzfindig halten — nur die Bemerkung erlauben Sie mir, daß Ihr Beweis zu viel beweise: denn es würde auch daraus folgen, daß wir die Verbrechen nicht hindern dürfen. Denn auch auf diese hat unser Temperament, unsere Erziehung, unser Umgang, jede Verbindung, worin wir uns befunden haben, jede Gesellschaft, die zur Bildung unserer Sitten und Denkungsart etwas beygetragen hat, einen Einfluß. Gleichwol lassen wir uns durch diese Betrachtungen nicht abhalten, jedem Verbrechen, ja auch jedem geringern Vergehen, kurz, jedem Fehler des Willens, durch

ange-

angemessene Bewegungsgründe, durch Belohnungen und Verheißungen, und, wo die nicht helfen wollen, oder nicht anzubringen sind, durch Strafen und Drohungen Schranken zu setzen. Warum ist dieses bey den Irrthümern des Verstandes nicht erlaubt? — Weil sie Gott gewollt hat? — das können wir aus keinen andern Gründen beweisen, als woraus zugleich folgen würde, daß Gott auch die Fehler des Willens gewollt habe. Wenn es also nicht daraus folgt, daß wir die Fehler des Verstandes tragen und erlauben müssen, weil sie Fehler sind, so muß es daraus folgen, daß es Fehler des Verstandes sind. Und darin, nur darin, liegt, glaub ich, der Grund unserer Verbindlichkeit zur Duldung der Irrthümer. Die Fehler des Verstandes können nicht durch Bewegungsgründe, sie können nur durch Unterricht verbessert werden. Bewegungsgründe also da anbringen zu wollen, wo sie nothwendig unkräftig oder gar schädlich seyn müssen, würde den Gesetzen der Weisheit und Güte entgegen seyn. Jemand durch Strafen von der Unrichtigkeit einer Meynung zu überführen, würde ein vergebliches Unternehmen seyn; ein Uebel ohne Nutzen und Absicht aber zu verhängen, dazu kann nie ein vernünftiges Wesen das Recht erhalten;

jemand

jemand durch Strafen ein Bekenntniß abnöthigen hieße ihn zu einem Vergehen zwingen, und dazu kann es noch weniger ein Recht geben. Scheinen Ihnen diese Gründe der Duldung nicht zulänglich? Mir scheinen sie die einzigen, die in allen Fällen die Probe halten. Sie beweisen wenigstens, daß wir, um andere mit ihren Meynungen, die den unsrigen widersprechen, neben uns zu dulden, nicht nöthig haben anzunehmen, daß diese Meynungen wahr sind.

A. Ich sehe wohl, ich muß Ihnen bestimmte Fälle anführen, wo augenscheinlich Meynungen, die sich einander widersprechen, zugleich wahr sind. Diese Fälle finden sich unter den Religionswahrheiten häufig. Wir schöpfen anjetzt einen großen Theil unserer Religionserkenntniß aus der Bibel. Allein die Bücher der Bibel sind vor tausend und mehrern Jahren und zuvor in Sprachen geschrieben, die nicht allein ausgestorben, sondern auch in wenigen andern gleichzeitigen Denkmählern aufbehalten sind. Sie stammen aus Zeiten her, worin Sitten, Denkungsart und herrschende Philosophie, nothwendig den Worten sehr verschiedene Bedeutungen geben mußten. Ist es nun zu verwundern, daß beynahe ein jeder diesen Schriften einen

so

so sehr von dem andern abweichenden Sinn beylegt. Und hat nicht ein jeder mehr oder weniger Recht, wenn er nun aus diesen Schriften Meynungen herleitet, die von andern noch so sehr verschieden sind?

Ich. Freylich ist das nicht zu verwundern, und daß ich mich nicht darüber wundere, können Sie aus demjenigen ersehen, was ich vorhin von der Vieldeutigkeit aller Wörter gesagt habe, die unsinnliche Begriffe ausdrucken. Die Verschiedenheit der Bedeutungen muß natürlicherweise desto größer angenommen werden, je größer die Entfernung, und je verschiedener die Denkungsart und die Philosophie der Zeiten ist, worin wir sie gebraucht finden. Ich schließe daraus, daß der Sinn vieler Stellen wohl schwerlich eine ausgemachte Gewißheit haben kann; daß also mehrere Sinne, freylich nicht zugleich hermenevtisch wahr, aber doch zugleich wahrscheinlich seyn können. Allein eben daraus schließe ich weiter, daß, wenn wir über den Sinn so vieler Religionslehren in der Bibel nicht hermenevtisch gewiß werden, wir entweder auf die Gewißheit von ihrer logischen Wahrheit Verzicht thun, oder sie anderswoher erhalten müssen. Können nun die Lehren, von denen uns die Bibel unter-

terrichtet, auch aus der Vernunft erkannt werden: so hat die Sache keine Schwierigkeit. Hier haben wir nicht allein untrügliche Kennzeichen der Wahrheit für unsere Urtheile, wir sind uns auch des Umfanges der Begriffe bewußt, aus welchen diese Urtheile bestehen.

Wenn wir nach diesen Grundsätzen die Lehren eines positiven Religionssystems von einander sondern: so können wir darin unterscheiden: 1. nothwendige Vernunftwahrheiten, 2. wahrscheinliche Sätze, oder solche, die nicht aus der Vernunft weder als wahr noch als falsch erkannt werden, die eben so wenig hermenevtisch gewiß sind, oder, wenn sie es wären, auf keinem unleugbaren äußern Grunde der Wahrheit beruhen, 3. unwahrscheinliche, 4. falsche. Diese Sonderung der Lehren einer positiven Religion hat schon Herbert von Cherbury versucht; allein er stand in der Ketzerrolle und man hat sich nicht die Mühe genommen, ihren Grund zu untersuchen. Sie sehen aber, daß sie in der Natur der Gegenstände der menschlichen Erkenntniß einen ziemlich sichern hat. Nur die nothwendigen Vernunftwahrheiten können unleugbar gewiß, alle andern, die bloß auf Zeugniß beruhen, können höchstens wahrscheinlich seyn.

Hier

Hier erhalten wir einen vernünftigen Maaßstab, wonach wir den wahren Werth einer positiven Religion mit Nutzen für unsere Tugend sowohl als für unsere Duldsamkeit schätzen können. Je mehr reine und richtige Vernunftwahrheiten sie enthält, je mehr sie dem Gebrauche der Vernunft in der Untersuchung ihrer Lehren günstig ist, desto mehr wird sie Empfehlung verdienen. Was zu ihrer Ueberlieferung und äußeren Beglaubigung gehört, jede Lehre, die nur auf diese Art kann beglaubigt werden, wird immer nur zu einem größern oder geringern Grade der Wahrscheinlichkeit können gebracht werden, und nur in Ansehung dieser wird man sagen dürfen, daß die Bekenner verschiedener positiver Religionen zugleich können Recht haben. Soll ich Ihnen dieses in einem Bilde ausdrucken: so kann ich es nicht besser als mit der vortreflichen Fabel, die der unsterbliche Lessing seinem weisen Nathan in den Mund legt. Ein jeder wird Recht haben, seinen Ring für den ächten Ring seines Vaters zu halten, wenn er das Feuer und den Glanz eines ächten Demants hat.

IV.

IV.

Ueber

die Astronomie des Thales und der Pythagoräer.

IV.

Ueber die Astronomie des Thales und der Pythagoräer.

In der allgemeinen Litteratur-Zeitung St. 82—84. ist eine Untersuchung über einige streitige Lehren der Astronomie des Thales und der ältern Pythagoräer eröfnet worden, zu deren Aufklärung es mir erlaubt seyn wird, auch einige Anmerkungen beizubringen. Ich bin weit entfernt, an dem Streite Theil zu nehmen, der in der Rezension, worin diese Untersuchung vorkömmt, zwischen dem Kunstrichter und seinem beurtheilten Schriftsteller obwaltet; meine Intervention betrifft bloß die Sache, und keiner von beiden kann es übel nehmen, daß ich mich für diese interessire, da sie ihnen selbst interessant ist. Die Kenner und Liebhaber dieser Untersuchungen sind dem Kunstrichter für die gelehrten und gründlichen Bemerkungen,

kungen, womit er seine Rezension bereichert hat, den wärmsten Dank schuldig. Es ist kein geringes Verdienst, die Versehen eines Schriftstellers zu berichtigen, dessen Entscheidungen bei den Lesern Irrthümer in Ansehen zu bringen vermögten, die der Wissenschaft schädlich werden könnten.

Ueber die astronomischen Kenntnisse des Thales habe ich nur wenig zu den Aufklärungen des Kunstrichters hinzuzufügen. Hr. Prof. Meiners muß die Stelle des Aristoteles (de coelo, II, 13.) worin dieser von Thales Meinung über die Figur der Erde sprechen soll, gar nicht angesehen haben; wie er sie dann auch bloß: „Aristoteles de coelo„ ohne Buch und Kapitel anführt, sonst könnte er dem alten Weltweisen den Irrthum von ihrer flachen Gestalt, auf die Auktorität des Stagiriten unmöglich beilegen; da alle Ausgaben, die ich habe nachschlagen können, selbst die schlechte Oktavausgabe von 1597 nicht ausgenommen, πλωτην, und keine einzige πλατειαν lesen. Sie beweiset also nicht, daß Thales die wahre Figur der Erde verkannt habe.

Allein auch in dem Falle, daß Thales die wahre Ursache der Sonnenfinsternisse gekannt, bleibt doch ein beträchtlicher Weg von dieser Entdeckung bis

zur

zur Vorhersagung derselben übrig, wenn diese Vorhersagung nur durch die künstlichen Berechnungen der neuern Astronomie möglich wäre. Die übrigen noch so schätzbaren Entdeckungen des Thales in der Geometrie setzen noch einen so mangelhaften Zustand der mathematischen Wissenschaften zu seiner Zeit voraus, daß man die zu einer so schweren Berechnung erforderlichen Vorerkenntnisse schlechterdings bei ihm nicht erwarten darf.

Wir müssen also einen andern Weg einschlagen, um dieses Räthsel aufzulösen; und der Kunstrichter versucht es selbst, uns einen zu zeigen. Es ist eine Vermuthung, die ich zuerst in Le Gentils Voyage dans les mers de l'Inde dans les années 1761—1769. (à Paris 1779. 4.) gefunden habe, und die der gelehrte Kunstrichter aus Baillys Munde anführt. Le Gentil berechnete eine Sonnenfinsterniß mit einigen Braminen um die Wette: sie wurden in drei Viertelstunden fertig, indeß er deren fünf dazu brauchte; und er vermuthet, daß sie einige Kunstgriffe, gleich unserer Welschen Praktika in der Rechenkunst, zur Abkürzung ihrer Rechnungen haben müßten, die sich

unter ihnen durch Tradition fortgepflanzt haben. Ich entscheide nicht, ob Le Gentil recht vermuthet habe. Recht oder unrecht: es würde immer noch viel mathematische Kenntniß voraussetzen, auch nur diese vermeinten Kunstgriffe mechanisch anzuwenden. Und wo sollen sie hergekommen seyn, diese Kunstgriffe? Es muß also eine leichtere Art geben, Sonnenfinsternisse, wo nicht auf eine Minute, doch wenigstens auf einen Tag, vorher zu sagen. Und so ist es.

Es läßt sich nämlich bei fortgesetzter Beobachtung aus der Erfahrung bemerken, wie oft in einem Cyklus von neunzehn Jahren Sonne und Mond mit der Erde gerade auf derselben Linie zusammenkommen. Wer sich dieses abgemerket hat, der kann ohne große Rechnung eine Sonnenfinsterniß vorhersagen. Und, wohl bemerkt, hiezu ist ein richtiger Begriff von einer Sonnenfinsterniß, so wie von der Natur des Mondes, von unleugbarem Nutzen. Diese Vorhersagungsmethoden hat man schon vor Plinius *) Zeiten gekannt;

*) Defectus ducentis viginti duobus mensibus redire in suos orbes, certum est, solisque defectum non

kannt; und warum sollte es nicht die seyn, deren sich Thales bediente? Sie und keine andere paßt gerade zu dem Grade von astronomischen Kenntnissen, die man dem Zeitalter des Thales zutrauen darf. Sie setzt zwar einige Kenntniß von dem bekannten Cyklus des Meton und Euktemon voraus; allein warum sollte auch nicht dieser Cyklus schon zu Thales Zeiten bemerkt worden seyn, obgleich nicht mit der Genauigkeit, womit ihn in der Folge diese beiden Astronomen bestimmt haben? Das ist so wenig unglaublich, daß die Nachricht, welche Ptolemäus davon giebt, vielmehr darauf zu führen scheint. Aus dieser läßt sich nämlich schließen: daß sie ihn bloß berichtigt, und insonderheit, um seinen Anfang genau zu bestimmen, im Jahr 432 vor Chr. G. den 27. Jun. unter dem Archonten Apseudes die Sommersonnenwende zu Athen beobachtet haben *). Um auf den Gedanken zu kommen, eine solche Beobachtung anzustellen, mußte man bereits länger vorher bemerkt ha-

non nisi novissima primave fieri luna, quod vocant coitum: lunaeque autem non nisi plena, semperque citra quam proxime fuerit. *Plin.* Hist. nat. L. 1. c. 13.

*) *Ptol.* Magna Synt. L. III. c. 2.

haben, in wie viel Zeit die Sonne und der Mond in einem Punkte des Himmels wieder zusammenkommen. Ich glaube also, daß Thales gar wohl nach der angenommenen Methode, zwar nicht mit der Genauigkeit unserer heutigen Astronomie, doch wenigstens ungefähr auf einen Tag, eine Sonnenfinsterniß habe vorhersagen können; ohne seine astronomischen Kenntnisse höher anzuschlagen, als uns die bewährtesten Nachrichten dazu berechtigen. Diese astronomischen Kenntnisse des Thales hat also der Kunstrichter, nach meiner geringen Einsicht, mit aller möglichen Richtigkeit angegeben.

Seine Meinung von der Astronomie der Pythagoräer scheint mir nicht so ausgemacht zu seyn. Er glaubt nämlich, die ältern Pythagoräer haben bereits die Sonne in den Mittelpunkt unsers Planetensystems gestellt; denn das Centralfeuer derselben, das sie die Wache Jupiters nannten, sey nichts anders, als die Sonne selbst. Diese Meinung ist nicht neu; und großen Männern, als Kopernikus und Keppler, war sie äußerst willkommen, um einer Hypothese, die zu ihrer Zeit noch für gefährlich gehalten wurde, das Ansehen des Alterthums zu verschaffen. Sie scheint

mir

mir aber verschiedene nicht unwichtige Gründe gegen sich zu haben.

Zuförderst scheint sie mir in keiner Stelle, die der Kunstrichter dafür anführt, zu liegen. Es ist wahr, Plutarch läßt in der angezeigten Stelle (de Plac. Phil. III, 11.) den Philolaus außer dem Centralfeuer die Sonne nicht noch besonders benennen. Allein er spricht auch nur von der Erde und der Gegenerde (Antichthon), deren Ort zu bestimmen in diesem Kapitel seine eigentliche Absicht ist; von den übrigen Himmelskörpern ist die Rede nicht. Plutarchs Worte lauten so: „der Pythagoräer Philolaus setzte das Feuer in „die Mitte, (denn dieses sey der Heerd des Weltalls); zweitens die Gegenerde (Antichthon); „drittens die Erde, die wir bewohnen, welche „der Gegenerde entgegenstehet, und so um sie herum bewegt wird, daß diese letztere von der ersten nicht kann gesehen werden.„ Hier ist keine vollständige Aufzählung der Himmelskörper. Man kann also auch nicht schließen, daß, um das Decimalsystem der Pythagoräer vollzählig zu machen, die Sonne nach ihrer Meinung schon unter der Benennung des Centralfeuers enthalten sey.

 Sie

Sie setzten vielmehr nach den zuverläßigsten Nachrichten die Sonne über den Mond und die Erde. Um dieses zu beweisen, darf ich nur eine Stelle des Stobäus *) anführen, die um desto überzeugender ist, da sie, nach der bekannten Methode dieses Kompilators, dasjenige ausführlicher enthält, was Plutarch in der eben angeführten Stelle abgebrochener erzählt. „Philolaus, sagt „er, setzt in die Mitte das Feuer, das er den „Heerd des Weltalls u. s. w. nennt. — Der „Natur nach, sey das Feuer das mittelste. Um „dieses drehen sich die zehn göttlichen Kör„per: der Himmel, die Planeten, nach diesen „die Sonne, unter welcher der Mond, unter „welchem die Erde, unter welcher die Gegenerde, „und nach diesen allen in dem Mittelpunkte das „Feuer gleich dem Heerde seinen Ort habe.„ Hier wird also das Centralfeuer von der Sonne ausdrücklich unterschieden; und es ist so weit entfernt, daß nach dem Plutarch diese beiden Körper sollten nur einer seyn, daß, wenn er das System des Philolaus so weit als Stobäus ausgemahlt hätte, wir vielmehr das Gegentheil bei ihm finden

*) Ecl. phys. S. 51.

den würden. Das ist um desto glaublicher, da Plutarch an einem andern Orte *) ausdrücklich sagt: daß die Sonne und der Mond sich, wie die Erde, um das Centralfeuer bewegen.

Wie aber? wenn endlich gar Plutarch in andern Schriften, die noch von unbezweifelterm Ansehen sind, als sein Werk über die Meinungen der Philosophen, die Entdeckung des wahren Sonnensystems nicht dem Philolaus, sondern einem ganz andern Mann zuschriebe? — Und so ist es: er schreibt sie ausdrücklich dem Aristarch von Samos zu **). Es ist in diesen Stellen zwar nur von der Bewegung der Erde die Rede, ohne daß der Mittelpunkt angegeben wird, um den sie sich bewegt. Allein auch über diesen kann kein Zweifel seyn. Denn ich kann hierüber einen

Gewährs=

*) de Plac. Phil. III. 13. Οἱ μεν αλλοι μενειν την γην· Φιλολαος δε ὁ Πυθαγορειος κυκλω περιφερεσθαι περι το πυρ κατα κυκλου λοξου, ὁμοιοτροπως ἡλιῳ και σεληνῃ.

**) *Plut.* de Fac. in Orb. Lun. Vol. IX. S. 650. 651. Ed. Reisk. und in den Qu. Plat. Vol. X. S. 183. Und das wird bestätigt vom *Sext. Emp.* contr. Math. X, 3. S. 663. Ed. Fabr.

Gewährsmann anführen, der sowohl wegen seiner Glaubwürdigkeit, als auch wegen der Zeit, worin er gelebet hat, von so großem Gewicht ist, daß er die ganze Sache allein entscheiden, zugleich aber auch die spätern Schriftsteller unterstützen und ergänzen kann; — einen Gewährsmann, der die Lehre von der Bewegung der Planeten um die Sonne dem Aristarch, als eine demselben eigenthümliche Lehre, beilegt. Und dieses ist kein geringerer als Archimedes *). Seine Worte lauten also: „Diese Definition von der Welt, wie sie „in den Schriften anderer Astronomen gegeben „wird, hat Aristarch der Samier widerlegt, „der der Welt einen weit größern Umfang giebt. „Denn, zufolge seiner Hypothese, haben weder „die Sonne, noch die Fixsterne einige Bewe„gung; sondern die Erde bewegt sich in dem „Umkreise eines Zirkels, in dessen Mittel„punkte die Sonne unbeweglich ruhet.„ Es ist augenscheinlich, daß hier Archimedes den Aristarch als den Erfinder des Planetensystems angiebt, welches man jetzt das Kopernikanische nennt. Denn er unterscheidet sein System augenscheinlich von den Systemen seiner Vorgänger; ja er

*) *Archim.* Arenarius init.

er sagt, daß er sie alle umgeworfen und widerlegt (διακρουσας) habe. Er nennt es sehr bedeutend eine Hypothese; und auch dieses macht dem Scharfsinne des Aristarch Ehre. Denn es zeigt, daß ihn eben die Gründe auf sein System geleitet haben, welche die neuere Astronomie dafür anzuführen pflegt; nämlich: daß es diejenige Hypothese sey, wonach sich die Erscheinungen am Himmel am leichtesten und bequemsten erklären lassen. Daß ich hier keinen erdichteten Nachdruck in des Archimedes Worte lege, beweiset die oben angeführte Stelle aus Plutarchs Quaest. Plat. wo dieser Schriftsteller mit dürren Worten sagt: „Aristarch habe „die Bewegung der Erde bloß als eine Hypothese, „Seleukus aber als eine ausgemachte Wahr„heit angenommen.„ *)

Archimedes legt in den Worten, die auf die eben angezogene Stelle aus seinem Arenarius unmittelbar folgen, dem Aristarch noch eine andere Lehre

*) Ων ὑςερον Αρισαρχος καὶ Σελευκος απεδεικνυσαν· ὁ μεν, ὑποτιθεμενος, ὁ δε Σελευκος και αποφαινομενος. Was die Alten unter Hypothesen verstanden, davon sehe man *Sext. Emp.* Adv. Geom. L. III. und daselbst *J. A. Fabricii* Anmerk. B. und E.

Lehre bei, die eben so, wie die vorige, durch die neueste Astronomie bestätigt wird. Er läßt ihn sagen: „Die Sphäre der Fixsterne, die mit der „Sonne einerlei Mittelpunkt hat, ist von so uner„meßlicher Größe, daß der Zirkel, in dessen Um„kreise sich die Erde um die Sonne bewegt, kein „größeres Verhältniß zu der Entfernung der Fix„sterne hat, als der Mittelpunkt einer Sphäre zu „ihrer Oberfläche.„ Das heißt: die Laufbahn der Erde um die Sonne ist gegen die Sphäre der Fixsterne als ein Punkt anzusehen. Diesen Satz hat Bradley durch die Untersuchung der Parallaxen der Fixsterne ausser Zweifel gesetzet. Es ist nicht zu glauben, daß Aristarch durch so bündige Gründe darauf gekommen sey; es ist aber wenigstens ein neuer Beweis, daß die kühnste Vermuthung von der Größe und Herrlichkeit des Weltalls der Wahrheit immer am nächsten trifft.

Zur gänzlichen Vollständigkeit des Beweises, daß das wahre Planetensystem erst nach dem Pythagoras und Philolaus sey entdeckt worden, würde noch der weitere Beweis gehören, daß Aristarch nicht vor diesen beiden Weltweisen gelebt hat. Ich kann aber desselben hier überhoben seyn,

da die meisten und gründlichsten Schriftsteller ihn in die Zeiten des Plato, und einige, aus nicht zu verwerfenden Gründen, noch einige Geschlechtsalter nach ihm setzen *).

So kennten wir dann mit aller möglichen Wahrscheinlichkeit denjenigen, der unter den Alten zuerst den kühnen Gedanken gedacht: die Sonne in den Mittelpunkt des Planetensystems zu setzen, und die Erde sich um sie herum bewegen zu lassen.

Es

*) S. *J. A. Fabricii* Anmerkung zu der oben angeführten Stelle des *Sext. Emp.* und seine Bibl. gr. L. III. c. 5. §. 14. Er setzt ihn in die 125ste Olympiade wegen der oben angeführten Stelle aus dem Plutarch de fac. in orb. Lun. wo er mit dem Menage ad *Diog. Laert.* VIII. 85. statt Αρισταρχος Κλεανθη, umgekehrt Αρισταρχον Κληανθης lieset; welche augenscheinliche Verbesserung Reisken unbekannt geblieben zu seyn scheint: denn er hat sie nicht benutzt. Nach dieser Stelle wäre also Aristarch ein Zeitgenosse des Kleanthes gewesen, der um die 125ste Olympiade gelebt hat. Dieses wird noch durch die Nachricht des Ptolemäus in Magn. Synt. L. III. c. 1. bestätigt, wo er nach dem Hipparch erzählt, daß Aristarch in der Ol. CXXV, 2. die Sommersonnenwende beobachtet habe.

Es wären nicht die Pythagoräer, am wenigsten aber der Niketas oder Hiketas von Syrakus, den Herr Prof. Meiners als den Erfinder dieser Hypothese, auf Glauben einer Stelle des Cicero, die er nicht angesehen haben muß, dafür angegeben hat.

Ich wiederhohle die Erklärung, womit ich angefangen habe: daß ich an dem Streite des Jenaischen Kunstrichters mit seinem Autor keinen Theil nehme; ich habe bloß meine Gedanken den Kennern der Geschichte der Philosophie und auch diesen beiden achtungswürdigen Gelehrten zur Beurtheilung vorlegen wollen. Sie werden mir sowohl, als auch ohne Zweifel jedem, den die Geschichte des Fortganges des menschlichen Geistes interessirt, einen sehr dankenswerthen Dienst erweisen, wenn es Ihnen gefallen sollte, falls ich mich geirret habe, mich eines Bessern zu belehren.

V.

Verschiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens.

V.

Verschiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens.

1.

Ueber Freyheit und Nothwendigkeit.

K. an Nicolai.

(Berl. Monathschr. 1783. Jul. S. 1.)

Neulich las ich eine Recension in der allgemeinen Bibliothek von den Briefen über die Freiheit. Diese veranlaßt mich, mit Ihnen ein Paar Worte von der Sache zu reden, die mir schon seit vielen Jahren verzweifelte Unruhe und Plage im Kopf und Herzen gemacht hat.

Die Wolfische Distinktion: Motiva non necessitant sed stricte determinant, begreife ich nicht mehr; so deutlich sie mir auch war, als ich die Metaphysik bei unserm Böhm hörte. Darjesens Spontaneität, vermöge der sich die Seele ohne alle Motive soll entschließen können, will mir

auch nicht mehr in den Kopf. Jerusalem setzt die Freiheit, in das Vermögen eine Handlung zu suspendiren, bis man den Gegenstand auf allen Seiten bedächtig geprüft habe. Allein der Entschluß, die Handlung zu suspendiren, ist selbst eine Handlung, die auch aus Motiven geschiehet; und die Frage ist also wieder, ob er frei ist? Einige neuere Weltweisen, die von dem **Willen** geschrieben, gehen eklektisch um den Brei fein säuberlich herum, ohne etwas zu entscheiden: eine Methode, die übrigens ihren guten Werth hat, mit der mir aber gerade itzt nicht gedient ist. Nun hätte ich schon lange gern geglaubt, daß die Beweggründe uns würklich zur Handlung nöthigen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, daß alle Sittlichkeit, Zurechnung, Tugend, Laster u. s. w. dadurch über den Haufen fallen. Endlich kam ich über die **Urbegriffe von der Beschaffenheit der Natur**; und ward erleuchtet, wie die Jünger des Herrn am Pfingsttage. Der Verfasser behauptet, daß die Beweggründe uns so gut necessitiren, als Feder und Gewicht die Maschine; und zeigt, daß dies Imputation und Moralität der Handlungen nicht aufhebe. Der Verfasser der obgedachten Recension scheint eben das zu behaupten.

Ich

Ich wünschte doch sehr zu wissen, wie Moses Mendelssohn und Eberhard *) über diesen freilich seit den ältesten Zeiten her so unendlich oft

 bear=

*) Herr Prof. Eberhard wird seine Gedanken über diesen für jeden denkenden Menschen so äußerst wichtigen Gegenstand ebenfalls nächstens in dieser Monatsschrift bekannt machen, und er hat uns erlaubt, dieses unsern Lesern vorläufig zu versprechen. Es kann nicht anders als sehr interessant sein, die Meinungen mehrerer Philosophen über diesen Gegenstand neben einander zu sehen, um sie mit einander vergleichen zu können. Der verehrungswürdige Mendelssohn drückt sich in seinem Schreiben an uns, womit er den folgenden Aufsatz begleitet, hierüber also aus: „Die Sache muß, wie „mich dünkt, so oft als möglich zur Sprache gebracht „werden. Kann schon vielleicht in derselben nichts „Neues mehr gesagt werden; so ist auch das gut, „wenn jeder die Begriffe nach seiner Art zu entwickeln sucht, und die Dinge aus dem Augenpunkte vorstellt, aus welchem er sie ansieht. Auf „solche Weise können die abstraktesten Begriffe mit „der Zeit popular werden, und die Vorurtheile „vertreiben, die man mit eben dem Kunstgrif popular zu machen gewußt hat. Ich wünschte, daß „auch Sie Ihre Meinung darüber sagten, sie mögte „für oder wider mich ausfallen.„ A. d. B. M.

bearbeiteten und doch noch nicht ergründeten, vielleicht selbst unergründlichen Gegenstand, denken.

Freilich erscheint einem bei jenem System die ganze Moral in einem andern Licht, sie wird eine Art von Mechanik. Es macht toleranter, als alle gewöhnliche Toleranzpredigten, und Tugend verlieret zwar ihren Werth nicht, aber allen Stolz. — Schreiben Sie mir doch, liebster Freund, Ihr Glaubensbekänntniß über diese Sache, und der vorhin genannten Männer Gedanken, die Ihnen ohne Zweifel bekannt sind. — Der Zorn Gottes über die Sünde, von dem unsre Geistlichen so viel sagen, kann nach diesem System eben so groß nicht seyn: aber künftige ewige Strafen lassen sich doch wohl dabei behaupten, in einem gewissen Sinne nehmlich; in so fern die Erinnerung schlechter Handlungen ewig seyn wird, und der, welcher hier schon auf einer höhern Stufe der moralischen Vollkommenheit stand, immer einen Vorsprung vor dem haben wird, der hier wie ein Narr und Schurke lebte. Uebrigens möchte ich dies Evangelium nicht auf den Dächern predigen, weil es gar zu leicht gemißbraucht werden kann, und die wenigsten es recht verstehen würden.

M.

M. Mendelssohn an Nicolai.

Ich denke nicht, daß Ihr Freund, der Wahrheitforscher, Stimmen sammeln will, um sie zu zählen. Sie wollen gewogen und nicht gezählt seyn.

Die Meinung, die der Verfasser der Urbegriffe vertheidigt, hat Thurneiser (ein Freund, und wo ich nicht irre, Lehrer Bonnets) vor etwa dreißig Jahren in einer kleinen Brochüre, sur le fatalisme vorgetragen; und nachher Basedow in verschiedenen seiner Schriften ziemlich weitläuftig ausgeführt.

Meines Erachtens liegt die Schwierigkeit mehr in der Sprache, als in der Sache. Unsre Sprache ist zu schwankend, die Worte zu vieldeutig, um genau in die Fugen der Wahrheit zu passen. Die Natur hat die Umrisse der Begriffe sanft verschmelzet; wir tappen gleichsam mit breiten Tatzen hinein, und verwischen sie.

Das Wort nöthigen würde ich z. B. von den freien Handlungen der Menschen nicht brauchen. Wie kann ich genöthiget seyn, so zu handeln, wenn

ich nur deswegen so und nicht anders handle, weil ich so und nicht anders will? und wenn ich anders handeln wollte, auch anders handeln würde?

„Allein ich werde von den Bewegungsgründen „genöthiget, so und nicht anders zu wollen. Ich „kann nicht anders wollen.„

Genöthiget zu wollen; kann nicht anders wollen. Diese Redensarten begreife ich nicht. Was verstehet man denn unter Freiheit des Willens, wie soll denn der Wille frei seyn?

„Ich möchte gern, allen Bewegungsgründen „zuwider, auch dasjenige wollen, was ich, ih„nen zufolge, nichtwollen muß.„

Wenn ich Sie recht verstehe; so nennen Sie es nur alsdann Freiheit des Willens, wenn der Wille gar keiner Richtschnur folgen darf; wenn er sich dem blinden Ungefähr überlassen kann. Ob Sie einer Richtschnur folgen, oder nicht folgen, soll abhängen von Ihrem Belieben, von Ihrer Willkühr, von Ihrem Eigensinn. — Sie sehen, alle diese Wörter helfen den Knoten nicht lösen,

sen, und, so wie die Wörter nöthigen und können, verwirren sie die Begriffe nur noch mehr. Ich will es versuchen, die Sache, ohne diese durch zu häufigen Gebrauch und Misbrauch vieldeutig gewordenen Redensarten, ins Reine zu bringen.

Meine Hand schreibet, meine Hand dünstet aus. Beides nicht ohne zureichende Ursache. Warum nenne ich das Schreiben eine willkührliche und zum Theil freiwillige, das Ausdünsten aber eine unwillkührliche Handlung?

Jede Veränderung in der Natur, und also auch in dem menschlichen Körper, hat ihre wirkende Ursache und ihre Endursache. Bei einigen sind diese Ursachen verschieden, und ohne unmittelbaren Einfluß auf einander. Von dieser Art sind alle unwillkührliche Veränderungen des menschlichen Körpers: sie erfolgen aus wirkenden Ursachen; harmoniren zwar mit einem gewissen System der Endursachen, sind aber keine unmittelbare Wirkung der menschlichen Endursachen und Absichten. Ich verdaue, mache Blut, dünste aus, nicht weil und in so weit dieses meine Absicht ist; sondern aus physischen wirkenden Ursachen. Andere

Veränderungen aber erfolgen entweder unmittelbar aus Endursachen selbst, oder aus nächsten wirkenden Ursachen, welche unmittelbare Folgen der Endursachen sind. Das Schreiben z. B. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil auch unmittelbar, aus dem System meiner Absichten, weil ich die Absicht habe, für gut finde, beliebe, zu schreiben. Dieses sind willkührliche Handlungen. Willkührlich ist also jede Handlung, jede Veränderung, welche die Wirkung irgend einer Endursache ist, oder bei deren Entstehung die Endursache zur wirkenden Ursache geworden.

Ich handle willkührlich, wenn eine Veränderung in der Natur dadurch wirklich geworden, daß sie zu meinen Absichten gehört, daß sie mir gefallen, daß ich sie beliebt, gut gefunden, gewählt habe. Ich handle unwillkührlich, oder (wenn wir uns dieses nunmehr genau bestimmten Worts bedienen wollen) nothwendig, wenn der Inbegriff meiner Endursachen zur Existenz einer Veränderung nichts beigetragen, wie beim Ausdünsten, Blutmachen u. s. w. Meine Handlung ist vermischter Natur, oder nur zum Theil willkührlich, wenn die Endursachen nicht die einzigen, voll-

vollständigen wirkenden Ursachen der Veränderung, sondern nur eine Mitursache derselben sind; wie beim Athemholen, Gähnen, Husten u. s. w.

Da ich mir meiner Endursachen dunkel, klar oder deutlich bewußt seyn kann; so kann ich auch zur Handlung durch Instinkt, Triebfedern oder Bewegungsgründe angespornt werden. In dem letzten Falle handle ich freiwillig.

Vorhergesehene Vergeltung wirkt auf das System der Endursachen, und vermittelst derselben auf unsere freiwillige Entschliessung. Ich kenne kein System, nach welchem sich der Einfluß der Belohnung und Bestrafung auf den freien Willen natürlicher, oder auch nur natürlich erklären ließe. Wie kann ein Gut, das mir versprochen, ein Uebel, das mir angedrohet wird, mich meinen gefaßten Entschluß ändern machen? Wenn keine Wirkung der Bewegungsgründe auf den Willen unausbleiblich ist, woran liegt es denn, daß sie zuweilen wirklich erfolgt, daß sie nicht immer ausbleibet?

Die Moral, sagt Ihr Freund, wird eine Art von Mechanik. Ja, wenn man sich so ausdrük-

ken will; aber, mit dem Unterschiede, daß in der moralischen Mechanik die Erkenntniß des Guten und Bösen, in ihrem ganzen Umfange und nach allen Graden der Erleuchtung, das einzige Triebwerk ausmacht, die erste und letzte Kraft der Maschine ist. Das Gute, das ich begehre, verlange, wünsche, erwarte, ist die Federkraft; und mein Wille, meine Neigung, mein Instinkt das Räderwerk, das durch Vorstellung oder Empfindung von jenem in Spiel gesetzt wird.

Man wird toleranter. Die Tugend verliert zwar nicht ihren Werth, aber doch allen Stolz. Diese Konsequenz sehe ich nicht ein. Kann ich nicht auf meine Erkenntniß des Guten und Bösen eben so stolz, eben so intolerant seyn, als auf ein bloßes, eigensinniges Belieben, welches durch keine meiner guten Eigenschaften veranlaßt wird?

Der Zorn Gottes über alle Sünde läßt sich gar wohl vertheidigen. — Doch diese Erörterung führet zu bloßen Wortgrübeleien.

Aber rächende Strafen, Genugthuung der beleidigten Gottheit durch Strafen, Böses

thun weil Böses geschah, Böses um des Bösen willen, ewige willkührliche Strafen! — Auf allen Dächern muß wider diese Ungeheuer gepredigt werden. Welcher Misbrauch wäre davon zu befürchten? Misbrauch, der das Ersprießliche, das Wohlthätige aufwöge, das der Mensch hier in der Wahrheit findet? Ich für meinen Theil danke für alles Gute, was aus der Lehre von der rächenden, ewigen Bestrafung entstanden seyn soll.

Noch ein Wort! Sind Narr und Schurke nach dieser Lehre Synonimen? In einem gewissen Verstande. Die Rabbinen sagen: Der Mensch sündiget nie, wenn nicht ein Geist der Narrheit in ihn gefahren ist. Aber wie alle Synonimen, sind sie deswegen nicht völlig einerlei. Mangel des Erkenntnisses ist es im Grunde bei beiden; jenem fehlts an Erkenntniß des Wahren, diesem an Erkenntniß des Guten. Dieses macht einen Unterschied in den Gesinnungen, die wir gegen sie haben.

Der Narr kann Achtung, kann Liebe verdienen, wenn in dem System seiner Begehrungsver-

mögen Harmonie ist, wenn seine Wünsche, Triebe, Verlangen, Begierden und Verabscheuungen zur Vollkommenheit übereinstimmen, mit der Bestimmung des Menschen übereinkommen: — wenn er ein guter Narr ist. Beim Schurken liegt Disharmonie in dem System der Begehrungsvermögen, Disharmonie in dem Grunde der Seele, Streit zwischen Trieben und Bewegungsgründen, verkehrter Einfluß der Begierden auf Vernunft: — Unvollkommenheit, welche Misbilligung, Misfallen, Verachtung u. s. w. erregt.

Beide haben unser Mitleiden. Wir bedauern den Narren, daß er ein Narr, und den Schurken, daß er ein Schurke sey; und, wenn sie leiden, so sympathisiren wir mit ihnen; aber unser Erbarmen hat nur der Narr, nicht allezeit der Schurke. Diesen suchen wir nicht immer von dem Uebel zu befreien, das er leidet. Die Empfindung sagt uns zuweilen, daß er es verdiene, und die Vernunft erklärt diese Worte dahin, daß das Leiden zu seiner Besserung gereichen könne; indem es auf das Erkenntniß des Guten und Bösen Einfluß hat, wo der Sitz seiner Seelenkrankheit ist. So wird der Wundarzt mit seinem Patienten Mitleiden

haben,

haben, und vielleicht Thränen vergießen über die Schmerzen, die er ihm verursachet; aber erbarmen darf er sich seiner nicht, wenn er durch diese Schmerzen ihn zu heilen hoffet. Der Narr hingegen kann nicht durch Leiden kurirt werden. Der Sitz seines Seelenübels ist nicht das Erkenntniß des Guten und Bösen; sondern des Wahren und Falschen, worauf Lust und Unlust keinen Einfluß haben. Daher hat er zu aller Zeit auch unser Erbarmen, und wir suchen ihn von dem Uebel zu befreien, das ihn drückt, ohne ihn zu bessern. Quälet ihn, wie ihr wollet; er kann seiner Größe keine Spanne zulegen.

So bald aber das Leiden kein Mittel zur Besserung mehr ist, gebührt auch dem Schurken unser Erbarmen. Kein Böses geschehe, weil Böses geschah! Die Unordnung, die ein sittliches Uebel in der Welt hervorgebracht, wird durch das physische Uebel nicht aufgehoben, wenn dieses nicht etwas Sittlichgutes zur Folge hat.

2.

Ueber Freyheit und Nothwendigkeit.

Eberhard an Moses Mendelssohn.

Sie glauben, die Materie von der Freiheit des Willens könne nicht oft genug zur Sprache gebracht werden. Der Meinung bin ich auch; und darum füge ich zu Ihren Anmerkungen noch einige von den meinigen hinzu.

Es scheinet mir weder so nothwendig noch so nützlich, als es Ihnen vorkömmt, daß wir in dieser Materie das Wort Nothwendigkeit vermeiden. Nicht so nützlich: denn dieses Wort kömmt in der gemeinen Sprache und bei den freiesten Handlungen ebenfalls vor, und es eigenmächtig dabei ausmerzen wollen, möchte vielleicht mehr der Schwierigkeit ausbeugen, als abhelfen heißen; — nicht nothwendig: denn ich glaube, daß man die Sprache dabei rechtfertigen könne, ohne der Freiheit das geringste zu vergeben. Wenn wir in diesem letzteren glücklich wären; so könnte es gar wohl das Wesen der Freiheit des Willens noch mehr aufklären.

Die

Die Wörter: Müssen, genöthigt seyn, Sollen, kommen unendlich oft bei freien Handlungen vor; und kein vernünftiger Mensch, so lange er bloß nach seinem Gefühle urtheilt, läßt es sich einfallen zu sagen, er habe als eine Maschine gehandelt, wenn er etwas hat thun müssen, so lange er weiß, daß er es auch hätte lassen können. Als Solander auf einer botanischen Reise in Patagonien von einem Schlafe überfallen wurde, der ihm hätte können tödtlich werden, konnte er mit Recht sagen, ich mußte mich niederlegen; allein er wollte es auch. Hier war seine Vernunft mit seiner Neigung zum Schlafe im Streite; die letzte war stärker, die erste mußte nachgeben, er wollte sich seiner Neigung überlassen. Ich muß im Spiele zusetzen, wenn ich überwunden bin, ich muß es und ich will es. Ich sage: ich muß, weil ich freilich lieber einnehmen als ausgeben möchte; ich will aber auch, weil ich einsehe, daß es besser ist, den Regeln des Spieles zu folgen, als einige Groschen reicher zu seyn. Wir pflegen also gemeiniglich alsdann zu sagen, wir müssen, wenn die Triebfedern, die unsern Willen bestimmen, im Streite sind; welche von beiden auch siegen mögen, die sinnlichen oder vernünftigen. Es kann

nämlich Fälle geben, wo meine Neigung mit meiner Vernunft nicht harmonirt, wo ich einen gegenwärtigen kleinern Vortheil um eines entferntern größern willen aufgeben muß; die Neigung folgt dem erstern, die Vernunft bestimmt mich zu dem letztern. Selbst in diesen Fällen, und oft in diesen Fällen am meisten bin ich mir bewußt, daß ich will, wenn ich den größern Vortheil dem geringern, oder den kleinern Schaden dem größern vorziehe; ich berathschlage, ich überrechne die Vortheile, und bestimme meinen Willen für das, was mir vernünftiger Weise das Beste scheint. Ich thue das, wozu ich mich verpflichtet fühle, was in besonderm Sinne moralisch nothwendig ist; ich will, was ich soll.

Ich sehe also nicht ab, warum man ein Wort aus der moralischen Sprache ausmerzen soll, das wir nicht entbehren können, wenn wir Dinge unterscheiden wollen, die wirklich unterschieden sind. Auch hier zeigt es sich, wie bei so vielen andern Gelegenheiten, daß die Sprache ein Magazin klarer Begriffe ist, die uns in unsern Untersuchungen leiten können. Wir wollen in beiden Fällen, unser vernünftiger Wille mag mit unserer Neigung,

mit unsern Trieben übereinstimmen, oder nicht; im erstern Falle sage ich: ich will, ob ich gleich nicht muß; in dem andern: ich will, weil ich muß. Die Erwartung eines überwiegenden Vortheils bestimmt mich also das eine Mal gegen meine Neigung; warum sollte ich nicht auch sagen, er bestimmt mich zugleich mit meiner Neigung? Wenn es nur Absichten, Bewegungsgründe, Wahl, Belieben ist, was mich bestimmt; das ist genug, um die physische Nothwendigkeit von der sittlichen zu unterscheiden. Wir sind so oft genöthigt, in der Sprache der Wissenschaften Ausdrücke zuzulassen, die mehr oder weniger können gemisdeutet werden. Diese Misdeutung ist so leicht möglich, wenn wir Wörter von den Körpern auf das Einfache, von dem Physischen auf das Sittliche übertragen; zumal, wenn die ursprünglichen Bedeutungen noch sehr lebendig sind. Die Wörter anziehende Kraft, Einfluß, Bewegungsgrund, in dem Munde des Astronomen, Chemikers und Moralisten können vielleicht bei manchen sehr grobe Vorstellungen erregen; aber sollen wir sie darum aus der Sprache der Wissenschaften verbannen, da wir sie nicht entbehren, aber wohl durch richtige Erklärungen genau bestimmen können?

Ich würde also den andern Weg vorziehen, und die Bedeutung des Worts Nothwendigkeit, wenn es von freien Handlungen gebraucht wird, lieber genau bestimmen, als es aus der moralischen Sprache ganz verbannen. Zur Rechtfertigung unseres Gefühls der Freiheit scheint es mir schon zureichend, wenn wir nur die bestimmenden Ursachen unterscheiden, und dem Willen Freiheit beilegen, so fern er durch Endursachen und nicht durch physische wirkende Ursachen bestimmt wird. Legen wir in dem erstern Falle dem Wollen eine Nothwendigkeit bei, so ist es keine physische, sondern eine sittliche. Diese Ausdrücke befinden sich jetzt schon in der moralischen Sprache der Deutschen; und dadurch ist der Unterschied selbst bereits unter uns popular geworden. In der moralischen Sprache der Engländer scheinen sie noch nicht aufgenommen zu seyn; und daher schwanken die englischen Deterministen, die Hartleyaner, die Indeterministen und die Beattianer zwischen physischer Nothwendigkeit und Ungefähr von einer Seite zur andern, ohne jemahls auf das Mittel, die moralische Nothwendigkeit, zu treffen.

Hier kömmt noch eine Schwierigkeit vor, die sich aber ebenfalls aus dem einmal rechtgefaßten

Unterschiede der Nothwendigkeit wird heben lassen. Die Absicht, welche unsern Willen bestimmt, ist in dem Zusammenhange der Veränderung auch wieder eine Wirkung unserer vorhergehenden Vorstellungen. Schon Hobbes hat hieraus schließen wollen, daß alles Wollen physisch nothwendig sey, weil die Absicht eine Wirkung physischer wirkender Ursachen ist. Allein auch hier lassen sich die Urtheile des Gewissens nach obigen Grundsätzen vollkommen rechtfertigen. Es lobt oder tadelt uns, je nachdem die Vorstellungen des Guten frei oder nicht frei waren. Denn wir sind uns bewußt, daß einige unserer Vorstellungen von unserer Willkühr abhängen. Wenn die Hervorbringung derselben unsere Absicht war; so hatten sie, so wie das Wollen, welches eine Folge davon ist, nur eine sittliche Nothwendigkeit.

Die Besorgniß unseres Freundes, daß die Verwerfung des groben Begriffes von ewigen Strafen könne gemißbraucht werden, beruht ohne Zweifel auf dem Wahne, daß der Mensch endliche Strafen nicht scheuen werde. Allein das widerlegt schon die Erfahrung; denn auch die Furcht vor kurzen menschlichen Strafen schreckt manchen

von Verbrechen zurück. Noch mehr läßt sich erwarten, daß das Gefühl der Strafen selbst bessern werde; und wenn sie das thun, so hat die weise Güte damit alles ausgerichtet, was sie gewollt hat. Hingegen Strafen, die nicht bessern sollen, was können uns die für einen Begriff von dem höchsten Wesen geben?

3.
Ueber Nothwendigkeit und Freyheit des Willens,

von

Herrn Referend. Klewitz in Magdeburg,

an

Herrn Prof. Eberhard in Halle.

„Auch diese Rosen haben ihre Dornen.„ So sagten Sie einst Ihrem jungen Freunde, als er, von Ihrer Hand eingeführt in die Bekanntschaft der philosophischen Muse, Ihnen Unruhen klagte, die sie ihm verursachte. Wie oft habe ich an Sie zurückgedacht, seit ich über Freyheit des Willens ungewiß wurde.

Wann das Gesetz des Grundes oder die Ursachlichkeit wahr und unumstößlich ist, so scheint mir jede Freyheit menschlicher Handlungen ohne Rettung verloren.

Doch habe ich keine Vorliebe für die Lehre der Nothwendigkeit; ich will unbefangen die Wahr-

heiten entwickeln, worauf es ankömmt, und ruhig das Resultat der Untersuchung erwarten.

Gewöhnlich, aber nicht immer, ist mit unserm Handeln das Bewußtseyn eines eignen Willens verknüpft. Wir athmen, ohne es vorher zu wollen, gewöhnlich selbst ohne es zu bemerken; die mannichfaltigen Säfte in unserm Körper werden abgesondert, das Blut läuft in uns umher, ohne von unserm Willen dazu die Erlaubniß zu bitten. Kurz der ganze thierische Kreislauf, oder alle die Bewegungen, welche zur Erhaltung des Lebens unumgänglich nöthig sind, liegen ausserhalb der Sphäre des Willens. Eine weise und gütige Einrichtung der Natur! wir würden unser ganzes Leben verleben, bloß in der Sorge für seine Erhaltung.

Selbst wenn wir uns eines eignen Willens bewußt sind, können wir von physischen Kräften, gerade unserm Willen entgegen, zu dieser oder jener Handlung gezwungen werden. Der Stärkere kann uns niederreißen, eine Welle kann uns mit sich hinwegreissen; aber wir fallen und ertrinken gewiß sehr ungern.

Frei-

Freilich scheinen wir uns hier gegen den Ueberschuß der grössern Kraft bloß leidend zu verhalten. Wir widersetzen uns zwar dem Angriffe des Stärkern, wir kämpfen mit der daherkommenden Welle: aber unsere Kraft ist zu schwach; wir werden durch den Ueberschuß der grössern Kraft niedergeworfen und fortgerissen.

Also nur da, wo wir bey unserm Handeln uns eines eigenen Willens bewußt sind, und wo dieser unsre Handlung erst hervorzubringen scheinet, nur da kann von Freyheit oder Nothwendigkeit unsers Willens, von Freyheit und Nothwendigkeit unserer Handlungen die Frage seyn.

Sollte nun wol unser Wille ganz ungebunden seyn? Sollte er durch gar keine Gründe oder Ursachen bestimmt werden? — Rund um mich her, so weit ich blicke, geschiehet ja nichts ohne wirkende Ursach. Ich kann sogar vergebens nach Ursachen umherschauen, ohne doch zuletzt an ihrer Vorhandenheit auch nur einen Augenblick zu zweifeln. Kausualität ist Gesetz der ganzen Natur, und Grundgesetz meines Denkvermögens. Wie? sollte von diesem Gesetze mein Wille allein eine Ausnahme machen?

Wer könnte das bejahen, der den Knaben durch Versprechen, Belohnen und Strafen erzieht, und um sich her seine Nebenmenschen durch Freundschaft, Rath und Ansehen zu Handlungen bestimmt? Ich würde im Kreise meiner Freunde, im Hause der Eltern, und an der Seite der Gattin für jeden kommenden Augenblick nicht minder zittern, als unter Verräthern und Mördern, wenn ich nicht aus ihrer Denkart und meinem Verhalten gegen sie ihre künftigen Handlungen im Allgemeinen schon vorher sagen könnte.

Nie werde ich handeln, ohne dabey ein Wohlbehagen zu fühlen, oder davon zu hoffen. Es ist wahr, ich kann aus eignem Triebe für meine Ueberzeugungen dulden, aus eignem Triebe für einen Freund meine besten Kräfte dahingeben; ich kann sogar zum Selbstmorde mich entschließen; aber immer nur dann, wenn die Beharrlichkeit in meinen Ueberzeugungen, der Gedanke, meinem Freunde zu nutzen, mir mehr Vergnügen, als jene Duldung und Aufopferung mir Unlust gewährt, wenn das Nichtseyn mir wünschenswerther ist, als ein unglückliches Daseyn.

Alles also, was mich zu Handlungen bestimmt, muß mein reges Streben nach Wohlbehagen oder nach Glückseligkeit und Vervollkommnung, muß meine Selbstliebe begünstigen; sie ist Grundgesetz für meinen Willen.

Aber nicht bloß für den meinigen. Ich weiß, auch meine Nebenmenschen werden von ihr beseelt; und nun biete ich That und Versprechen auf, die ihrer Selbstliebe schmeicheln, um zu gewünschten Handlungen sie zu vermögen.

Doch nicht immer glückt dieser Kunstgriff. Ich kann den Knaben durch angedrohete Strafe von einer Handlung abhalten wollen, und er thut sie dennoch. Zeugt das nicht von Wahl beym Thun und beym Lassen? —

Wenn ich einer daherlaufenden Kugel durch einen Stoß entgegenwirke, und sie läuft dennoch in ihrer Richtung fort, zeugt das von Wahl der Kugel, oder von Schwäche des Stoßes? Die Kugel läuft fort in ihrer Richtung, aber nur mit dem Ueberschusse ihrer Geschwindigkeit über die Kraft meines Stoßes. Die Unlust, welche der Knabe

von

von der angedrohten Strafe erwartete, war zu klein gegen das Vergnügen, das er in der verbotenen Handlung fand; er that sie, aber mit einem Vergnügen, daß gewiß um die Stärke der Unlust wegen jener Strafe geschwächt war. —

Wir wallen unablässig auf dem Wege zum Wohlbehagen, zur Glückseligkeit und Vervollkommnung. Aeußere Kräfte können unsere Schritte beflügeln, oder uns entgegenstreben, und uns aufhalten, auch wol zurücktreiben, oder seitwärts daher wirken und uns einen Mittelweg führen, so wie die Kugel nach mehreren Richtungen gestoßen, einen Mittelweg läuft.

Oft handele ich ohne äußere Veranlassung bloß durch meine Selbstliebe getrieben. Und wo außer mir etwas zu einer Handlung mich auffordert, da wird meine Handlung doch nicht bloß durch die Kraft dieses Etwas, sondern durch zusammengesetzte Kräfte hervorgebracht. Aeußere Umstände können auf mich wirken; aber ihre Wirkung wird durch meine Selbstliebe verstärkt, geschwächt oder vernichtet und modificirt. Diese Selbstliebe ist eine Kraft in mir; eine Kraft, die mir selbst angehöret,

gehöret, die nicht auf mich, sondern die aus mir wirkt. Und ich sollte nicht frey handeln?

Statt einer Antwort auf diese Frage dürfte ich vielleicht nur wieder fragen: wer gab mir diese innere Kraft? bin ich selbst ihr Urheber? und kann ich frey seyn, wenn ich dem Gesetze der Selbstliebe nothwendig folgen muß? Aber es ist zu ausgemacht, daß Alles, was existirt, gewissen Naturgesetzen unterworfen ist; jene Frage soll also nur heißen: Kann ich den Kräften, die ich empfing, und die ich nun einmal anwenden muß, doch wenigstens eine beliebige Richtung geben? —

Wenn Selbstliebe das Streben nach Wohlbehagen oder nach Glückseligkeit und Vervollkommnung unsers Zustandes ist, so dächte ich, wäre dieser Kraft ihre Richtung schon aufs genaueste bestimmt. Doch bleibt noch eine Hoffnung übrig; ich werde von Glückseligkeit und Vollkommenheit Begriffe und Kenntnisse haben müssen; und sollten diese von mir abhangen, so werden auch die Richtungen der Selbstliebe noch immer in meiner Gewalt seyn.

Nun werde ich mit einer Anlage zum Empfinden und Denken geboren, aber leer von Empfindung und Vorstellung. Aeußere Dinge umgeben mich, und machen auf mich einen Eindruck. Meine Organisation, die Spannung und Mischung meiner Theile ist verschieden von der Organisation, Spannung und Mischung der Theile eines jeden Andern, und modificirt anders die empfangenen Eindrücke. Ich vergleiche die gehabten Empfindungen; die eine ist mir angenehmer als die andere, und sogleich ist meine angebohrne Selbstliebe thätig, den Schmerz zu entfernen, und das Vergnügen zu erhalten. Die Natur entwickelt indeß immer mehr und mehr meine Anlagen. Ich lerne bald meine Wohlthäter von den übrigen Dingen unterscheiden; ich würde ungern sie von mir abwendig machen, und kann schon ein Vergnügen mir versagen, weil ich weiß, daß es ihnen misfällt. Hier fange ich an, nicht bloß nach Empfindungen, sondern auch nach Vorstellungen zu handeln. Mein Streben nach Wohlbehagen wird indeß immer thätiger. Bey der Armuth an Kenntnissen von Vergnügen such ich darnach in Handlungen, die ich selbst noch nie that, aber von andern verrichten sah, die mich umgeben. Ich ahme

nach,

nach, und fühle auch bey der schlechten That ein Wohlbehagen, weil auch sie meine Thätigkeit beschäftigt, und ich die Freuden der entgegengesetzten guten Handlung nicht kenne. Im folgenden Augenblicke kann vielleicht die gute That mir vorkommen; aber ich bin ihrer Freuden schon weniger, oder gar nicht empfänglich, weil ich vorher am Gegentheile Vergnügen fand. Noch mehr! Meinen Nebenmenschen ist es nicht gleichgültig, wie ich handle; sie wissen, ihrem Interesse gemäß, zu dieser Handlung mich anzuführen, und von jener mich abzuhalten; ich lerne von ihnen rechtschaffen seyn oder betrügen, wohlthätig seyn oder stehlen. — Immer äußern Talent und Temperament dabey einen wirksamen Einfluß; meine Talente können so einleuchtend unfehlbare Mittel zu feinen Betrügereyen mir darbieten, daß ich der Reizung zum Betruge noch weniger widerstehen kann; mein Temperament kann träge genug seyn, um an dem Erwerben ohne Mühe und auf Anderer Kosten einen noch grössern Gefallen zu finden.

So werde ich denn nicht von mir selbst, sondern von der Natur, von den Umständen und Menschen gebildet, die mich umgeben. Nur ihnen

nen verdanke ich meine Empfindungen; und daraus, einzig und allein aus dem Stoffe gehabter Empfindungen, bringt mein Vermögen zu denken, von meiner Natur, von Umständen und von Menschen veranlaßt, nach seinen unveränderlichen Gesetzen Vorstellungen hervor. Nur die gesammleten Empfindungen und Vorstellungen machen mein System von Glückseligkeit und Vollkommenheit aus, nach welchem ich handle. Aber ich bin nicht selbst Urheber meiner Talente und meines Temperaments; ich bin nicht Herr über die Sachen und Menschen, die mich umgeben sollen. Ich kann zwar Sachen und Menschen meiden; ich kann andere aufsuchen; aber dieser Entschluß ist erst das Resultat von Erfahrungen, die ich an Sachen und Menschen machte, welche ohne mein Zuthun mich umgaben. Und mein Wille sollte doch frey seyn?

Doch — ich nehme bey meinem Handeln nicht alle meine Kenntnisse zusammen; bey der Mannichfaltigkeit meiner durchs Ungefähr erhaltenen Empfindungen und Vorstellungen kann eine Empfindung mir Etwas als wünschenswerth vormahlen, und eine Vorstellung ihr ganz widersprechen; in einem Augenblick handle ich nach dieser, im andern

dern nach jener, und im dritten wieder nach dieser. „Meine Beweggründe schwanken und wechseln; „sie verbleichen und bekommen ihre Farbe wieder; „sie verlieren und erhalten ihr Gewicht aufs „Neue.„ *)

Freilich; aber nur wann? Selbst wann die äussern Umstände in den verschiednen Momenten gleich sind, kann doch bald die Animalzirkulation meines Körpers jene Empfindung begünstigen und verstärken, bald eine nähere Beobachtung, ein bedächtiges Nachdenken, oder auch nur die Verschwundenheit jenes körperlichen Reizes der Vorstellung die größere Stärke gewähren. Aber daß ich beachte, daß ich nachdenke, zu diesem Entschlusse muß die Veranlassung doch entweder wieder in meiner Natur, oder gar ausser mir liegen. — Und, wenn meinem Gedächtnisse in wissenschaftlichen Dingen ein gehabter Eindruck zwar nie verloren geht, aber doch bald mehr, bald weniger, bald gar nicht gegenwärtig ist, sollte das nicht auch bey Beweggründen der Fall seyn? —

So

*) Search Licht der Natur. Aus dem Engl. 1. Th. 1. B. K. 5. §. 6.

So bin ich es nicht selbst, der da handelt, sondern die Sachen und Menschen, die mich umgaben und umgeben, handeln durch mich. Was bin ich dann mehr als Maschine? Die Maschine wirkt, weil ihr Urheber sie von physischen Kräften stoßen, ziehen, oder drucken läßt. Und das Thier, der Mensch, handeln, weil die Sachen und Geschöpfe, wovon sie umgeben werden, sie durch physische Kräfte und Empfindungen und Vorstellungen dazu vermögen. In der Maschine werden die Wirkungen der Kräfte durch die Trägheit und Zusammensetzungsart der Materie modificirt, im Thiere, im Menschen, durch die Organisation des Körpers, und durch die Spannung und Mischung seiner Theile. — Die bloße Mehrheit der wirkenden Kräfte kann keinen Unterschied machen.

Doch — die Kräfte, die einzig und allein auf lebende Wesen wirken — Empfindungen und Vorstellungen — sind auch von anderer Art; sie setzen ein Bewußtseyn in diesem Wesen voraus. — Aber wie? wenn die Leibnitzischen Vorstellungskräfte in dem Elementartheilen der Materie nicht bloß eine Hypothese wären, und wenn für jede Maschine aus den dunkeln Vorstellungen ihrer Elemente so

gar eine denkende Einheit erwüchse, würden unsre Kunstwerke etwa aufhören Maschinen zu seyn? — Nicht minder bleiben auch wir mit allem unsern Bewußtseyn dennoch Maschinen.

Lassen Sie uns Leibnitzens übersinnliche Voraussetzung noch einen Augenblick beibehalten. Meine Uhr soll Vorstellungskräfte besitzen. Sie soll sich mit dem Inbegrif dieser Kräfte das Bestreben der eben aufgewickelten Feder vorstellen, sich wieder abzuwickeln und auszudehnen. Sie soll einsehen, oder glauben, daß Ruhe oder Wohl des Ganzen erfolgen würde, wenn das Bestreben der Feder begünstigt, und ihre Abwickelung vollführt werden könnte. Würde sie sich nicht, da die Feder ein Theil von ihr ist, in eben dem Augenblicke dünken, diese Ausdehnung selbst zu beabsichten? Und würde sie nicht, da die Momente der Wahrnehmung und der Beabsichtung nicht zu unterscheiden sind, sich überreden, daß jenes Bestreben der Feder erst durch ihre Absicht, durch ihren Befehl veranlaßt worden? Eben das ist mit unsern Endursachen, mit unserm Willen der Fall. Aeußere Kräfte bringen ihn und unsre Handlung zugleich hervor; aber zufrieden mit der Handlung über-

reden wir uns leicht, sie erst durch unsern Willen erzeugt zu haben. Mit andern Worten: wir handeln und wollen, weil wir müssen, aber wir glauben vielmehr darum, und nur darum zu handeln, weil wir wollen. Und doch ist unser Wille nichts anderes, als die Genehmigung dessen, was wir schon müssen — in der That eine sehr überflüßige Sache, wenn sie uns nicht Sklavenfesseln zu Blumenketten umwandelte. Ohne das Geschenk eines Willens würde die Nothwendigkeit unsrer Handlungen Sklaverey seyn; nun ist sie es nicht, da wir den Zwang nicht fühlen, ja nicht einmal glauben.

Aber, ist es mit unsern Endursachen gerade der Fall, den wir so eben bey der Uhr voraus setzten, wo bleibt dann der Unterschied zwischen ihnen und physischen wirkenden Ursachen? zwischen sittlicher und physischer Nothwendigkeit?

Noch ein Zweifel ist übrig. Ich lobe und tadle nicht die Maschine, sondern ihren Urheber; aber ich lobe und tadle wegen dieser oder jener Handlung sowol meine Nebenmenschen als mich selbst. Woher das Gefühl von Verdienst und Schuld?

Schuld? Woher Selbstzufriedenheit und Reue, wenn ich nicht mich selbst als den Urheber meiner Handlungen fühlte? —

Ich denke, die Erklärung ist leicht; der Sache liegt eine Täuschung zum Grunde. Meine Beweggründe vermehren sich unaufhörlich; auch bin ich bald dieser, bald jener, mir lebhafter oder schwächer, oder wol gar nicht bewust. Wenn die Motive des jetzigen Augenblickes mich zu eben der Handlung bestimmt haben würden, die ich vor einer Stunde vollführte, so fühl' ich Selbstzufriedenheit wegen der Handlung; würden sie zu einer andern mich bewogen haben, so empfinde ich Reue. Ich verwechsle die Momente der Handlung und meines jetzigen Zustandes; diese Verwechslung und Täuschung aber ist nothwendig, weil die Beweggründe des jetzigen Augenblicks mir lebhafter vorschweben, die des verfloßnen aber nur schwach, oder auch gar nicht.

Doch, warum zürne ich bey dieser Täuschung stets auf mich selbst? Warum nicht auf die Umstände und Menschen, die meine That veranlaßten? Warum bin ich, nach einer andern Handlung mit

mir selbst und nicht blos mit meinem Schicksale zufrieden? — Weil ich bey der Mannichfaltigkeit empfangener Eindrücke immer nur der wenigsten mir noch bewußt bin, obgleich mehrere mitwirken; weil ich selbst diese wenigen für zu schwach erkenne, um zu jener Handlung mich bestimmen zu können; und weil ich nun die übrige Kraft, die dazu noch nöthig war, mir selbst zurechne, auch um so lieber mir zurechne, da ich immer mit dem, was ich muß, wenigstens im Augenblicke der That so ganz zufrieden bin. Auch diese Täuschung ist nothwendig.

Und beide sind wohlthätig. Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue sind neue Räder in der Maschine, die ihren Gang bald befördern, bald hemmen. Freilich kann auch der Schurke bereuen, daß er im vorigen Augenblicke noch nicht ganz Schurke war, oder sich freuen, daß er es war, und durch diese Reue oder Selbstbilligung ein noch grösserer Bösewicht werden. Aber wenn der Mensch gut aus den Händen des Urhebers kömmt, wenn er nur zu edlen Freuden gestimmt ist, ob er gleich durch zuvorkommendes unedles Vergnügen verstimmt werden kann, so wird das Gefühl von Schuld und Verdienst oder Reue und Selbstbilligung

gung immer mehr gute als schädliche Folgen hervorbringen. —

Freilich scheinet die Nothwendigkeit unsrer Handlungen, und diese Täuschungen, welche uns den Zwang immer verbergen, uns zur Puppe, zur Marionnette herabzuwürdigen. Aber sollten wir wol darum uns selbst lächerlich und verächtlich erscheinen? — Ich habe nie des Baumes gelacht, daß er im Frühlinge Blätter treiben und im Herbste sie wieder verlieren mußte. Das Thier ist mir nie verächtlich gewesen, wenn es unwiderstehbaren natürlichen Trieben folgte. Warum war der Mensch so stolz, sich über die ganze Natur so weit, so weit erheben zu wollen? Oder sollten uns etwa Täuschungen verächtlich machen, die für uns eine Quelle so mannichfaltiger Freuden sind?

So ist denn Tugend, die göttliche Tugend, nichts als Schein! Ich kann die schöne That anstaunen und bewundern, weil ich den Zusammenfluß der wirkenden Ursachen nicht kenne; ich kann von ihrer Schönheit gerühret werden, die ich aus

den guten und gemeinnützlichen Folgen erkenne; aber den Edlen, der sie vollbrachte, soll ich nur glücklich, nicht tugendhaft preisen, oder soll doch mit Tugend nicht den Begriff des Verdienstes, sondern einer unverdienstlichen Vollkommenheit verbinden?

Doch traure ich nicht. Ihr Edlen der Menschheit seyd mir darum nicht minder werth; ich liebe die tugendhaft vollkommne Freundin noch eben so warm, und darf selbst meinen Feind nicht hassen, sondern nur unschädlich machen; darf nun ohne Scheu den Unglücklichen beklagen, dessen Unthaten die Menschheit verabscheuet.

Allein, — werde ich nicht, überzeugt von der Nothwendigkeit unsrer Handlungen, auch gegen mich zu duldsam und nachläßig werden? Freilich, ich muß meine Handlungen mir selbst zurechnen; ich muß darüber Reue und Zufriedenheit fühlen; diese Täuschungen bleiben nebst den Freuden ihres ersten überraschenden Eindrucks; aber wenn ich diese Gefühle als Täuschung erkenne, werden sie nicht dadurch ihre Kraft und Wirksamkeit verlieren? Auch der Astronom muß den aufgehenden

Mond grösser und ellipsenförmig erblicken; aber er glaubt diesem Scheine nicht.

In der That keine ganz ungegründete Furcht! Wir ergreifen nach dem Gesetze der Selbstliebe nur zu gern jede Gelegenheit, Schuld von uns abzuwälzen. Dagegen sind wir auch desto geschäftiger, uns Etwas als Verdienst anzurechnen. So wird also Selbstzufriedenheit noch immer Wirksamkeit äußern; und wenn die Reue gleich aufhören sollte, unsrer Thätigkeit andre Richtungen zu geben, so wird sie doch auch aufhören, dieser Thätigkeit ihre Schnellkraft zu lähmen.

Und dann — es giebt ein Mittel, das sichrer ist, als die ungewisse Wirkung der Selbstzufriedenheit und Reue. Wir müssen unsern Kindern das Gut- und Vortrefflichhandeln oder die Tugend zur Fertigkeit machen, sie nicht Moral, sondern deren Ausübung lehren, vorzüglich durch gute Beyspiele lehren. Glückliche Nachkommenschaft, die vor der schönen Handlung nicht erst Beweggründe abwiegt, und zwischen ihnen schwankt oder taumelt, die, indeß wir eine Handlung verrichten, ihrer zehen hervorbringt, und immer sichern Fußtritts zur wahren Vollkommenheit forteilt!

Freilich, wir müssen dieses Vortheils noch entbehren, und nur darin eine Entschädigung suchen, daß durch unsre Erziehung das Gefühl von Schuld und Verdienst so herrschend in uns geworden, um immer, selbst wider unsre Ueberzeugung, auf unser Thun und Lassen zu wirken.

Doch ich verlohr mich. Denn Aussicht in eine glücklichere Zurückkunft war nur ein lieblicher Traum. Wenn sollte diese Epoche sich anheben? Wo sind die Menschen, welche ihren Kindern nur Beyspiele der Tugend, und wo blieben die andern, welche ihnen etwa Beyspiele von Lastern geben könnten? Wo ist der Staat, der eine solche Erziehung begünstigte, und seine Bürger nicht reizte, selbst einer Fertigkeit in der Tugend untreu zu werden? Wo sind die Gesetze für ein so glückliches Land?

Aber wenn die Erziehung zur Fertigkeit in der Tugend nur im Einzelnen möglich, ganzen Gesellschaften und Staaten hingegen unmöglich ist, dann wünsch' ich nimmer, daß Nothwendigkeit unsrer Handlungen allgemeine Volkslehre werde. Und vielleicht dürfen die Vertheidiger der Freyheit das

nicht einmal fürchten, da jene Lehre so sehr unserm Gefühle widerspricht, und so tief unsern Stolz demüthigt. Dann soll mir auch jede reine Moral, und jede Religion, natürliche oder willkührliche, die eine lautere, aber eine lautere Sittenlehre prediget, zum Besten der Menschheit dreymal gesegnet seyn!

Anmerkungen.

Immer habe ich gewünscht, die Freyheit des Willens gerettet zu sehen. Ich habe viele Schriften für, aber nur zwey Bücher wider die Freyheit gelesen, und diese Bücher waren die Sittenlehre für alle Menschen und Alexander von Joch.

Auch der denkende Verfasser jener Sittenlehre, den das Publikum schon kennt, hat die Selbstliebe als den Grundtrieb des Willens, und die gesammleten Empfindungen und Vorstellungen als ihre Bestimmungsgründe angegeben. Mir blieb hier nichts mehr übrig, als diese Wahrheiten unabhängig von seinem Systeme, das doch noch nicht ganz von Hypothesen frey ist, zu entwickeln, und durch treffende Beyspiele vom Stoße der Körper

noch mehr zu erläutern und zu bestätigen. — Wenn er aber Selbstbilligung und Reue bloß von hinzugekommenen neuen Beweggründen erklärt, so denkt er wol nicht daran, daß auch ohne neuen Zuwachs ein bereits vorhandener bisher unwirksamer Beweggrund schon alsdenn die Oberhand bekommen kann, wenn der entgegengesetzte an Stärke abnimmt; dieser Wechsel und das Wandelbare in unsern Beweggründen aber ist zu einem Einwurfe wider die Nothwendigkeitslehre gemacht, und darf also vielleicht nicht übersehen werden. Natürlich konnte nun auch Selbstzufriedenheit und Reue nicht allgemein passend und genugthuend von ihm erklärt werden. Und wenn ich nicht sehr irre, bleibt bey ihm noch immer die Frage von der Zurechnung übrig: warum ich mit mir, und nicht bloß mit meinem Schicksale zufrieden oder misvergnügt bin. — Auch schien mir noch eine ganz genaue Vergleichung der lebenden Wesen mit Maschinen nothwendig, um auch davon überzeugt zu werden, daß in dieser Untersuchung Bewußtseyn keinen wesentlichen Unterschied mache, wohl aber zu dem sehr natürlichen Wahne von Endursachen oder einem Willen uns verleite. — Sind indeß Wahn von Endursachen, oder einem Willen, sind

Zurech-

Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue, oder Gefühl von Schuld und Verdienst allgemein nothwendige Täuschungen, so ist die Sprache völlig gerechtfertigt, und diese Wörter dürfen nicht mit den Ausdrücken Hexerey, Zauberey und Gespenster in eine Klasse geworfen werden.

Hommel hat in seinem Alexander von Joch die Nothwendigkeitslehre vielleicht nicht so vollständig, und doch vollständiger entwickelt. Er hält unser Gefühl eines Willens oder der Freyheit für einen nothwendigen Selbstbetrug. Ich freute mich, in ihm hier einen Gesellschafter zu finden, der vermuthlich auch Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue so, wie ich erklärt haben würde.

Noch eines Aufsatzes vom Herrn Prof. Selle in der Berliner Monatsschrift muß ich erwähnen. Auch er, der als Arzt, Kenner und Beobachter der Natur wol nichts anders als Determinist seyn kann, und es ist, sucht dabey doch eine Freyheit unsrer Handlungen in der Zufälligkeit ihrer Ursachen, und unser Gefühl eines Willens in dem Bewußtseyn einer Fähigkeit anders motivirt zu werden. Ich zweifle. Die Ursachen unserer

Hand-

Handlungen können uns zufällig scheinen; aber sie sind es wahrlich eben so wenig als die bewirkten Handlungen; sie dürfen von dem Gesetze des Grundes eben so wenig eine Ausnahme machen, als diese. Wenn wir nun in unsern Beweggründen Zufälligkeit zu entdecken glauben, so werden wir freylich auf eine Fähigkeit in uns, anders motivirt zu werden, schließen; aber was heißt das sonst, als: in uns die Möglichkeit eines andern Zwanges erkennen? Und darin bestünde unser Gefühl eines Willens? Wie wäre auch bey dieser Erklärung Zurechnung möglich? — Und wenn nun wirklich die Ursachen unserer Handlungen zufällig wären — dürfen wir darum ihre nothwendigen Wirkungen, ich meyne unsre Handlungen, zufällig und frey nennen? — Diese sind sammt ihren Ursachen, durchaus nothwendig; ihre Freyheit ist nur in jenen Täuschungen zu suchen, die wir unserm Bewußtseyn verdanken, ist also nur eingebildete, nicht wirkliche Freyheit.

4.

4.
Ueber die Nothwendigkeit der freyen Handlungen des Menschen,
an
Herrn Referendarius Klewitz.

Ja wohl, mein werthester Freund! haben die Rosen der Philosophie ihre Dornen. Wir könnten sie zwar unberührt lassen, diese Rosen, und auf dem Felde der Untersuchung andere Blumen brechen, die durch keine Stacheln verwahrt sind; allein die Schwierigkeiten und Gefahren geben jeder Unternehmung einen Reiz, dem die schönsten Seelen am wenigsten widerstehen können, und dieser allein würde uns immer noch zu der dornenvollen Rose führen, wenn sie auch weiter keinen hätte. Einen solchen Reiz können wir der Materie von der Freyheit der Seele gewiß nicht absprechen, und Sie scheinen seine unsichtbare Zauberkraft in ihrer ganzen Stärke gefühlt zu haben.

Ich nehme die Aufschrift Ihres Aufsatzes als eine Ausfoderung an, Ihnen die Schwierigkeiten, die

die Sie bey Ihrem Unterfangen antreffen möchten, besiegen zu helfen, oder zu urtheilen, ob Sie es glücklich bestanden haben. Da Sie das Letztere nach meinem Urtheile nicht haben, so muß ich das Erstere thun; und das will ich von Herzen gern mit allen meinen Kräften.

Sie verzweifeln also die Freyheit der Seele retten zu können. Ich kann mir nicht anders vorstellen, als dieser Gedanke muß Ihnen peinlich seyn. Die wahren Dornen der Philosophie sind eigentlich die Antinomien zwischen der tiefforschenden Vernunft und dem gesunden Menschenverstande. Sie haben die Sache der Freyheit von einer Seite genommen, die dem innern Gefühle und dem gesunden Verstande gerade entgegen ist, und dadurch haben Sie sich einen Dorn in das Fleisch gesteckt, den jeder Schritt in ihrem Leben tiefer eindrücken muß.

Sollte doch nicht das Gefühl Recht haben? Sollte alles was uns unser Gefühl über unsere Selbstthätigkeit, Freyheit und Unabhängigkeit von den äußern Umständen sagt, so ganz lauter Täuschung seyn?

I.

Die Freyheit der Handlungen wird nicht durch die moralische Nothwendigkeit aufgehoben.

Es scheint, als wenn Sie sogar zu der Freyheit der Seele erforderten, daß die Seele auch nicht einmal durch Vergnügen und Schmerz, durch Vorstellung des Guten und Bösen bey ihrem Wollen sollte bestimmt werden *). Ich muß es dahin gestellt seyn lassen, ob Sie das befriedigen werde, was über diese Seite der Frage bereits **) ist gesagt worden. Ich weiß wenigstens nichts mehr und nichts besseres. Eine einzige Anmerkung könnte vielleicht zu der Stärke der bekannten Argumente noch ein kleines Gewicht hinzufügen, und das ist diese: diejenigen, welche zu der Freyheit eine gänzliche Gleichgültigkeit erforbern, müssen doch eine gewisse Kraft annehmen, die sie die Kraft der Selbstbestimmung nennen, und diese Selbstbestimmungskraft soll dann, ihrer Meynung nach, die Quelle alles unsers Wollens, aller unserer Entschließungen seyn.

Wer-

*) S. 778. „Kann ich frey seyn, wenn ich dem Gesetz der Selbstliebe nothwendig folgen muß?

**) In der Berliner Monatsschrift.

Werde ich mich verständlich genug machen, wenn ich sage, diese Selbstbestimmungskraft enthalte nur den allgemeinen Grund einer Entschließung, nicht aber den besondern Grund dieser und keiner andern Entschließung. Wenn Sie mich fragen, was der Grund sey, warum ich mich entschlossen habe, diese Gedanken über die Freyheit der Seele niederzuschreiben: so würden Sie ohne Zweifel mit der Antwort nicht sonderlich zufrieden seyn, daß dieser Grund in meiner Selbstbestimmungskraft sey. Denn es bleibt noch immer die Frage zurück: warum hat diese Kraft meinen Willen so und nicht anders bestimmt, von dieser Materie, und nicht von einer jeden andern zu schreiben? Wenn ich auf diese Frage antworte, weil mir diese Materie jetzt vorzüglich wichtig und dem Bedürfnisse unserer Zeiten angemessen geschienen, weil ich geglaubt habe, einem wahrheitliebenden und wißbegierigen Freunde durch Mittheilung meiner Gedanken über diese Materie Vergnügen zu machen: so sind Sie völlig befriedigt. Die allgemeinen Gründe sind keine zureichenden, und also keine befriedigenden Gründe, d. i. sie sind nicht Gründe von allen Bestimmungen einer Sache, sie sind es nur von denen, die die Sache mit an-

dern

dern Sachen gemein hat, nicht von dem, was sie eigenthümliches und unterscheidendes enthält.

Das ist mit den Gründen der Veränderungen in der Körperwelt eben so, wie mit den Gründen der Veränderungen in der Geisterwelt. Wenn ich Sie fragte, warum haben wir heute Ostwind? Die Winde haben ihren Grund in dem aufgehobenen Gleichgewichte der Luft. Wenn Sie also antworteten: der Grund des Ostwindes ist bloß in diesem aufgehobenen Gleichgewichte: so würden Sie gewiß nicht böse werden können, wenn mich diese Antwort nicht befriedigte. Denn Sie hätten mir zwar den Grund angegeben, woraus ich die Möglichkeit des Windes überhaupt begreifen könnte, aber nicht den, woraus ich begreifen könnte, wie der jetzt herrschende Wind gerade ein Ostwind seyn könne. Sie haben einen Grund von der Bewegung der Luft überhaupt angegeben, aber nicht den Grund von der Richtung dieser Bewegung; eine Bewegung kann aber nicht ohne Richtung seyn. So wie nun zu der völligen Bestimmung einer wirklichen Bewegung auch die Richtung gehört: so gehört zu der durchgängigen Bestimmung einer wirklichen Entschließung auch die Richtung

dieser Entschließung; wenn ich also den befriedigenden Grund einer Entschließung angeben will, so muß ich auch einen Grund von ihrer Richtung auf diesen bestimmten Gegenstand angeben. Ob das nun ein anderer seyn könne, als weil mir dieser Gegenstand gefallen, weil ihn mir mein Verstand als gut vorgestellt hat, das möchte wol nicht schwer zu entscheiden seyn. Wollen wir darum aber der Seele die Freyheit absprechen, weil sie nichts wollen kann, wozu sie nicht durch Vorstellungen des Verstandes bestimmt ist: so führen wir einen Streit über Worte, der nicht des Papiers werth ist, das wir ihm aufopfern. Ich werde alsdann gern gestehen, die Seele sey nicht frey, und alle ihre Handlungen ohne Ausnahme seyn nothwendig. Ich sehe ein, daß Gott auch das vernünftigste Wesen nicht erschaffen konnte, ohne seine Handlungen dieser Art von Nothwendigkeit zu unterwerfen, weil es unmöglich ist, daß etwas ohne zureichenden Grund sey; ich sehe ein, daß ohne diese Art der Nothwendigkeit alle moralische Zucht, alle Erziehung des Vaters, alle Regierung des Regenten unmöglich, alle Verbesserung des Verstandes, alles Berathschlagen, alles Ueberlegen, alles Zureden, alles Rathen überflüßig werde.

2.

2.

Die Freyheit der Handlungen wird nicht durch die Einwirkung physischer Ursachen außer uns, noch durch die Gesetze unserer Seelenkräfte aufgehoben.

Hier ließ ich für meinen Theil bisher die Untersuchung stehen. Ich scheute mich, mit meinem Nachforschen diese Linie zu überschreiten. Das sollte ich nicht, sagen Sie — freylich ich sollte nicht; aber ich scheute mich. Ich verzweifelte nämlich, das, was ich von sicherm Grunde jenseits dieser Grenzlinie gefunden, meinen Lesern sichtbar zu machen; und ich hielt es daher für gerathener, Schwierigkeiten ruhen zu lassen, von denen ich nicht gewiß voraus sah, daß ich sie zur Beruhigung aller Leser würde heben können.

Indeß der Würfel ist geworfen; was ich nicht habe thun wollen, haben andere gethan; sie haben gegen die Freyheit der Seele Einwürfe erhoben, die aus dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge hergenommen sind; die Schwierigkeiten sind also bekannt.

Lassen Sie uns diese Einwendungen verständlicher darzustellen suchen. Ich setze voraus, daß

wir darüber nun eins sind: die moralische Nothwendigkeit, die aus dem Einflusse des Verstandes entspringt, sey keine Nothwendigkeit, die die Freyheit aufhebt. Allein die Einsichten des Verstandes, die Vorstellungen unserer Seele überhaupt, hangen wieder von andern Vorstellungen, und zuletzt endlich von unsern Empfindungen ab. Nach dem allgemeinen Gesetze der Sinne, dem sich kein Sterblicher entziehen kann, muß die Seele gewisse Empfindungen haben, so bald unsere Sinnglieder gewisse Bewegungen erhalten, und diese Bewegungen werden nothwendig durch die Körper erregt, von denen die Sinnglieder einen Eindruck bekommen. Nach einen eben so nothwendigen Gesetze erneuern sich die Vorstellungen gegenseitig, die auf irgend eine Art mit einander vergesellschaftet sind; weder dieses Gesetz aber, noch die Vergesellschaftung selbst steht in unserer Gewalt; das erstere gehört zur Natur unserer Seele, die andere beruht auf unseren Empfindungen, die wiederum von einem Gesetze und von Verbindungen abhangen, die eben so wenig in unserer Gewalt stehen.

Ich glaube nicht, daß ich das geringste von der Stärke Ihrer Einwendung verhehlt habe, ich

habe

habe nur den Zusammenhang deutlicher auseinander zu setzen gesucht, aus dem die Nothwendigkeit unserer Handlungen, die wir aus Irrthum für frey halten, entspringen soll. Aus dieser deutlichern Darstellung der Sache ergiebt sich gleich, daß alle Nothwendigkeit der Vorstellungen am Ende von dem Gesetze abhange, wonach sie entstehen und auf einander folgen. Die Umstände, die uns umgeben, mögen seyn wie sie wollen, könnte sich die Seele der Gewalt ihrer eigenen Gesetze entziehen: so würde man nicht sagen können, daß sie genöthigt werde, Vorstellungen zu haben, die sie nicht haben will. Ein Kind sieht ein Licht, greift danach, und verbrennt sich. Die angenehme Helle macht seinen Augen Vergnügen, es erwartet ein ähnliches Vergnügen für sein Gefühl, und empfindet Schmerz. Das Licht möchte immer vor ihm stehen, verursachte es ihm keine Empfindung, oder nicht die Empfindung der Helle, von der es gereizt wird, sondern eine andere, die keinen Reiz hat, so würde es nicht zugreifen, und also seine Hand nicht verbrennen.

Indeß ist doch die Mutter nicht thöricht genug, in das Licht greifen zu wollen, und das Kind

würde es auch nicht wollen, wenn es nicht ein Kind wäre, d. i. wenn es bereits Erfahrung genug hätte, um zu wissen, daß das Feuer brennt. Diese Erfahrung hat nun die Mutter nicht allein für sich, sie hat sie auch für das Kind; sie entfernt also das Licht so weit, daß es das Kind nicht erreichen kann. Allein das Kind schreyt; durch die Entfernung des Lichtes hat sie ihm nur das Vermögen genommen, seinen Willen auszuführen, den Willen selbst hat sie ihm nicht genommen. Um ihm auch noch diesen zu nehmen, entfernt sie das Licht aus dem Gesichtskreise des Kindes oder zerstreut es durch andere Beschäftigungen, an denen es Vergnügen finden kann. Mit diesen Kunstgriffen muß sie so lange fortfahren, bis sie den Willen des Kindes mit Strafen und Drohen, Belohnen und Verheißen, lenken kann, oder bis endlich das Kind auch dieses nicht mehr bedarf, und aus der Erfahrung weiß, daß Feuer brennt, und Brennen schmerzt.

Dieses Kind ist der Mensch, so lange er lebt. Seine Empfindungen hangen von den Gegenständen ab, die ihn umgeben, verbunden mit der Beschaffenheit seiner innern und äußern Sinnglieder

oder

oder seiner innern und äußern Organisation. Allein 1) die Richtung seiner Sinnglieder steht in vielen Fällen in seiner Gewalt. Wenn er eine gewisse Empfindung nicht erhalten will: so kehrt er sein Gesicht weg, schließt seine Augen, und entfernt den Gegenstand von sich, oder sich von dem Gegenstande so weit, daß er seine Augen nicht mehr berühren kann. So machte es die Mutter mit dem Kinde, indem sie es von dem Licht wegwandte. Allein wird der Mensch das wollen? Ich antworte Ja! wenn er nicht ein Kind ist.

2) Also: wenn er nach dem Gesetze der Ideenassociation den Schmerz oder überhaupt die übeln Folgen, die eine Handlung nach sich zieht, vorhersieht, so wird das Vorhersehen dieses Schmerzes oder dieser übeln Folgen, das erwartete Vergnügen überwiegen. Wird es das nicht: so wird er sich so lange müssen brennen lassen, bis er es müde wird.

3) Bisher kennt er die bösen Folgen der Handlungen nur aus der Erfahrung. Es kömmt aber, wenigstens für den, der nicht blödsinnig ist, auch endlich die Zeit, daß er einige Folgen der Dinge

vorhersehen lernt, die er noch nicht erfahren hat. Die Erfahrungen anderer und seine eigene Vernunft belehren ihn. Und nun entwickeln sich neue Triebfedern der menschlichen Handlungen. Der Mensch hat nicht bloß Sinne, er hat auch andere Vermögen, er hat Verstand und Vernunft. Wenn er anfängt diese zu gebrauchen: so wirken die Vorstellungen dieser höhern Kräfte eben so gut auf seinen Willen, als die Empfindungen. Je mehr er seine Verstandessphäre und den Wirkungskreis seiner Vernunft erweitert, desto mehr erhält er an den Triebfedern, die sie ihm verschaffen, entgegenwirkende Kräfte, die den Einfluß der Empfindungen unschädlich und der menschlichen Glückseligkeit dienstbar machen.

Nun sehen wir, daß wir darum nicht mehr Sklaven unserer Sinne sind, weil unsere Seele dem Gesetze derselben, so wie dem Gesetze der Einbildungskraft unterworfen ist. Denn vermöge des erstern müssen zwar auf die Gegenwart gewisser Gegenstände gewisse Vorstellungen in der Seele erfolgen, diese Vorstellungen sind mit den Vorstellungen von Schmerz und Vergnügen vergesellschaftet, sie werden auch unsern Willen unfehlbar bestimmen,

stimmen, wenn nicht nach eben dem Gesetze der Einbildungskraft sich die warnenden Verstandesideen dazu gesellen und durch andere Vorstellungen von Schmerz und Vergnügen den Vorstellungen der Sinne entgegen wirken. Welche Parthey wir ergreifen: so werden wir dem Gesetze des Willens folgen; d. i. wir werden das wollen, was wir uns als gut oder angenehm vorstellen, wir werden wollen, was uns gefällt.

Nun fühlen wir uns wirklich frey und dieses Gefühl ist keine Täuschung. Denn wir haben wirklich zwey Gegenstände der Wahl vor uns liegen, trügerisches Vergnügen, das uns die Sinne gewähren, und wahres Vergnügen, das uns der Verstand verheißt.

Wie aber? — sagen Sie — wenn die Vorstellungen der Sinne noch so stark sind, daß sie die Vorstellungen des Verstandes überwiegen, und den Willen nach ihrer Seite neigen? — Ich kann darauf nichts anders antworten, als wenn sich das gebrannte Kind durch die Erfahrung nicht will belehren lassen, und noch immer in das Licht greift: so muß es sich so lange brennen lassen, bis es end-

lich

lich des Brennens müde wird. Indem unterdessen der Schaden immer empfindlicher gefühlt wird, so wird auch der Verstand immer mehr aufgeklärt, so wie die Vernunft mehr geübt, erweitert und verstärkt; und mit der Erhöhung dieser Kräfte wächst dann die Freyheit. So kann dann nur der der freyeste seyn, der die unterrichtetste, geübteste, stärkste Vernunft hat; und wer einer solchen sichern Vernunft am unverrücktesten folgt, das ist: der Tugendhafteste.

So ist dann auch die Tugend kein leerer Name, kein Schall ohne Bedeutung. Sie ist der höchste Werth des Menschen; denn sie besteht in der größten Vollkommenheit des endlichen Wesen. Unter diesen sind die mit Vernunftbegabten die edlern, und unter den mit Vernunftbegabten die, welche ihrer Vernunft die größte Ausdehnung und Kraft gegeben, die edelsten, und das sind die Tugendhaftesten.

Nennen Sie nun ein solches Wesen noch eine Maschine, weil seine Veränderungen nach ihren eigenthümlichen Gesetzen auf einander folgen? — Es sey; aber es ist eine edlere, vollkommnere, es

ist

ist eine geistige Maschine, die, weit entfernt, in allen ihren Handlungen bloß von äußern Antrieben abzuhangen, ihre Veränderungen aus sich selbst entwickeln, und gegen alle äußere Kraft durchsetzen kann. Indem sie also durch ihren Verstand und ihre Vernunft selbst die Schöpferin des Gewichtes ist, wodurch die Schale ihres Willens sinkt: so hat sie das Verdienst dieser guten Bestimmung selbst, nicht wie bey der leblosen Maschine, eine fremde Kraft. Und das dünkt mich eine sehr gegründete Ursach, warum man ihre guten Handlungen verdienstvoll nennt; warum sie das Lob verdient, das bey der unbelebten Maschine nur dem Künstler gebührt; das scheint mir ein guter Grund, warum ich im ersten Falle die **Maschine**, im andern nur den **Künstler** liebe.

Sie sagen zwar, „nach ihrem System könnten Sie ihren Feind nicht hassen, sondern nur unschädlich machen,„ (S. 785.) das glaube ich Ihnen gern, mein Werthester! eine so vortrefliche Maschine, wie Ihre schöne liebenswürdige Seele, kann so ungerecht nicht seyn, ein willenloses Wesen zu hassen. Also Sie wollen es nur unschädlich machen. Aber bemerken Sie wohl, Sie können

noch

noch mehr als das, wenn die Seele ein freyes Wesen ist: Sie können sie bessern, belehren, ermahnen, durch Rath und Zureden lenken, durch Ihre so sanfte einnehmende Suade gewinnen; Sie können sie unterrichten und vernünftiger machen, Sie können ihr schon von weiten Vorstellungen zubereiten, die dereinst ihren Willen zu einer edlen Entschließung bestimmen wird; und das könnten Sie nicht, wenn die Seele nicht frey wäre, und wenn unsere Handlungen gar nicht in unserer Gewalt ständen.

Daß also unsere Empfindungen einem nothwendigen Gesetze folgen, und daß die Umstände, von denen sie hervorgebracht werden, nicht immer, obgleich oft genug, von uns abhangen, das vermindert die Freyheit unserer Seele nicht. Denn es ist einerley, ob wir sie selbst unmittelbar abändern und uns bey jedem Gegenstande eine Vorstellung geben können, die wir wollen, oder ob wir sie mittelbar hindern, oder ihnen wenigstens solche Vorstellungen anderer Art und anderer Vermögen entgegenstellen können, wodurch ihre Einwirkung auf unsern Willen aufgehalten wird.

3.

Nicht alle Einschränkungen des Gebrauchs der Freyheit heben die äußre Freyheit auf, und machen also auch nicht den Mangel des Gebrauchs der innern Freyheit physisch nothwendig.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. — Man sagt nemlich ferner: Alle unsere Erkenntniß fängt von den Empfindungen an, wenn nun diese von unserm Standpunkte in der Welt, und von dem Medium, wodurch wir sie erhalten, von unserer Organisation, abhangen: so wird der Umfang und die Beschaffenheit unserer Vernunfterkenntniß durch unsern Standpunkt und durch unsere Organisation eben so nothwendig bestimmt, als unsere Empfindungen selbst. Daß also unsere Empfindungen einen gewissen Grad der Stärke haben, denen nicht jede vernünftige Ueberlegung zum Gegengewicht dienen kann, daß wir uns einen grössern oder kleinern Vorrath von Kenntnissen sammlen können, daß wir unsere Vernunft in einem höhern oder geringern Grade ausbilden können, das alles hat nicht in unserer Gewalt gestanden, das Erstere hing von unserm Temperamente ab; das letztere von unserer Erziehung und Lebensart, von dem Stande, worin wir uns befinden, von

den

von den Gesellschaften, in denen wir leben müssen.

Ich muß hier wiederum sagen: wenn unsere Vorstellungen nicht dem Gesetze der Sinne und der Einbildungskraft folgen müßten: so würde die Dependenz unseres Verstandes von unsern Empfindungen eben so wenig zu bedeuten haben, als die Nothwendigkeit der Umstände, worin wir uns befinden; bey den Empfindungen selbst. Wenn das ist: so kann auch diese Nothwendigkeit der Vernunfterkenntniß nicht weiter reichen, als ihre Abhängigkeit von den Empfindungen. Wir haben aber gesehen, daß unser Wille auch über unsere Empfindungen etwas vermag; und über die Ausbildung unseres Verstandes vermag er noch mehr. Den Sinnen stellen sich anfangs die Gegenstände im Ganzen dar; wenn aber der erste Eindruck vorüber ist: so fangen wir an, sie zu durchlaufen, zu zerlegen, und nach und nach auf einem Theile des Ganzen mit unserer Aufmerksamkeit zu verweilen. Bey diesem Geschäfte geben wir unserer Beachtung augenscheinlich die Richtung, die uns gefällt. Zuerst lassen wir uns dabey freylich von dem Bedürfniß des Vergnügens leiten; aber da es doch

nicht

nicht fehlen kann, daß uns die Betrachtung der Gegenstände auch bald von Seiten ihres Nutzens und Schadens interessiren: so suchen wir mit der Zeit auch das Wesen und die Natur der Dinge kennen zu lernen, um zu erfahren, wie wir sie gebrauchen müssen, wenn sie uns zu unserm Wohlseyn zuträglich werden sollen. Zu dieser nützlichen und angenehmen Arbeit müssen uns selbst unsere Irrthümer ein heilsamer Sporn werden. Wenn wir nämlich ein oder das andere Mal mit unserm Schaden wahrgenommen haben, daß wir uns wol besser hätten vorsehen sollen: so überlegen wir nun die Sachen, mit denen wir zu thun haben, besser, prüfen, untersuchen, zergliedern, und machen uns, insonderheit in den Stunden der Ruhe und des kalten Blutes, wo die Sinnenlust keine falschen Lichter auf die Gegenstände wirft, Grundsätze, die dann nicht immer ohne Kraft auf unsere Entschließungen bleiben. Unter diesen Gegenständen ist uns immer der wichtigste unser eigenes Selbst; denn alle andere Gegenstände interessiren uns nur durch ihre Beziehung auf dieses eigene Selbst, so wie den Arzt die Erzeugnisse aller drey Naturreiche nur um der Gesundheit des Menschen willen interessiren. Wie wollen wir auch an unserem Wohl,

an unserer Gesundheit, an unserer Glückseligkeit arbeiten, wenn wir das Subjekt nicht kennen, dem wir sie verschaffen wollen? Wer eine Krankheit des Auges heilen will, der muß das Auge kennen, sagt Sokrates, und wer das Wohl des Menschen befördern will, der muß den Menschen kennen.

So werden wir also immer von Interesse zu Interesse fortgezogen, uns von dem Werthe der Dinge besser zu unterrichten. Aber durch Nothwendigkeit, sagen Sie — freylich durch Nothwendigkeit, aber doch nur durch moralische; durch den Reiz des Vergnügens und des Nutzens, durch die Bewegungsgründe unseres Bedürfnisses und unseres Interesse. Sobald also der Verstand mit in das Spiel kömmt: so fängt der Gebrauch der Freyheit an, und je mehr er beginnt in diesem Spiele unserer Seelenkräfte die vornehmste Rolle zu spielen, desto mehr wächst diese Freyheit. Unser Verstand bestimmt unsern Willen, und unser Wille bestimmt die Aufmerksamkeit des Verstandes.

Sagen Sie: daß nur wenige so glücklich sind, zu einem beträchtlichen Grade der Ausbildung ihres

Verstandes zu gelangen: so antworte ich, daß viele Menschen auch in dem Gebrauche ihrer Freyheit zurückbleiben. Und nun wären wir dann so weit, daß wir Grade in dem Gebrauche der Freyheit erkennen müßten. Wer wird diese aber leugnen? oder welcher vernünftige Vertheidiger der Freyheit hat sie je geleugnet?

Wenn also unsere Empfindungen, die Richtung unserer Aufmerksamkeit und die Ausbildung unseres Verstandes in so hohem Grade von uns abhängen, wenn wir durch den Reiz des Vergnügens, und die Bewegungsgründe des Nutzens bestimmt werden, uns gewisse Empfindungen zu verschaffen, mit unserer Aufmerksamkeit bey Vorstellungen zu verweilen, der Zergliederung der Begriffe und der Verkettung der Vernunftschlüsse nachzugehen: so sind alle diese Verrichtungen unserer Erkenntnißkräfte nur moralisch nothwendig, und folglich frey; wo wir uns aber nicht durch diese Reitze und Bewegungsgründe dazu bestimmten, da wären sie auch nicht frey. Je tiefer wir uns in das Gewebe der Ursachen und Wirkungen in unserer Seele einlassen, desto schwerer wird es uns, das Freye in den Handlungen unter den Ein-

flüssen fremder Ursachen herauszuwickeln; wenn wir nicht den Faden mit den Augen verfolgen, daß der Wollende immer wollte was er wollte, weil es ihm gefiel. Selbst daß es ihm gefallen mußte, hing von einem andern Wollen ab, so daß alle Nothwendigkeit immer moralisch blieb, also keine Nothwendigkeit ist, die man mit der absoluten oder physischen für einerley halten kann, wenn man nicht alles zusammenwirrt, und nichts auseinander lieset.

In allen diesen Urtheilen wird die Theorie von dem Gemeinsinne und dem moralischen Gefühle augenscheinlich unterstützt. Wenn ein Mensch in so dürftigen Glücksumständen ist gebohren worden, daß seine Erziehung der Ausbildung seines Verstandes nur wenig hat zu Hülfe kommen können: so rechnen wir ihm die Kenntnisse, die er sich erworben hat, zu einem weit höhern Verdienste, als wenn er sie einer sorgfältigen und kostbaren Erziehung zu verdanken hat. Im ersten Falle ist seine Bildung weit weniger das Werk physischer Ursachen, deren Zusammenfluß wir dem Glücke zuzuschreiben pflegen, als im letztern. Eben so sind wir geneigter, seine Unwissenheit und seine Vor-

urtheile

urtheile zu entschuldigen, wenn wir wissen, daß sie von seinen Umständen sind begünstigt worden.

Wir dehnen diese Nachsicht selbst auf seine sittlichen Gebrechen, auf seine Vergehungen und Laster aus. Ein Mensch scheint uns schon, und mit Recht, zu beklagen, wenn die Weisheit keines Erziehers die ersten schädlichen Ausbrüche seiner noch ungezüchtigten Sinnlichkeit gehindert hat; und wie? wenn durch die Thorheit oder Unvorsichtigkeit seiner Pfleger diese Ausbrüche gar sind befördert worden? Die gewisseste Folge dieser verwöhnenden Zuchtlosigkeit und Verführung ist immer, daß sie lasterhafte Gewohnheiten aufkeimen und festwurzeln läßt. Diese setzen ihn auf lange Zeit in dem Gebrauche seiner innern Freyheit oder in der Selbstbeherrschung zurück. Die Leidenschaften, die sich indessen haben verstärken können, die bösen Gewohnheiten, die der Seele einen gewaltsamen Hang gegeben haben, das Temperament, dem man nicht entgegengearbeitet hat, halten den Unglücklichen in Fesseln, die er nun erst mit vieler Mühe wird zerbrechen müssen. Seine vernachläßigte Vernunft wird erst nach harten Schlägen zum Erwachen gebracht werden, wenn dieses Er-

wachen in diesem Leben noch erfolgt, und er nicht früher das Opfer der göttlichen oder menschlichen Gerechtigkeit ist.

Wo er indessen erwachen mag, so wird sein erstes moralisches Besinnen eine Wirkung moralischer Kräfte seyn. Er wird seine bisherige Handlungsweise verabscheuen müssen, weil er sieht, daß sie ihn unglücklich macht. Da sein unbelehrter Wille an seiner vernachläßigten Vernunft in der Bezähmung seiner blinden Leidenschaften und dem Aufhalten eines fortreißenden Hanges bisher nur einen schlechten Beystand hatte: so wird er nunmehr das Bedürfniß eines ruhigen Ueberlegens, richtiger und fester Grundsätze, und einer aufgeklärten Beurtheilung des Werthes der Dinge fühlen; und dies Gefühl wird ihn lehrbegierig und gelehrig, auf guten Rath aufmerksam, und gutem Rathe folgsam machen, und mit jedem Schritte auf dieser Bahn wird seine innere Freyheit wieder wachsen.

Die physischen Ursachen sowol als die Verstandes- und Willensgesetze sind bey diesem Unglücklichen keine andern, als bey dem Begünstigsten unter den

den Sterblichen. Der eine hat eben solche Sinnen, eben solche Vernunftanlagen als der Andere; nur bey dem Einen wird die Gewalt der Sinnlichkeit früher gedämpft, und die Vernunft früher geweckt, bey dem Andern später; bey dem Einen durch gelindere und sanftere Mittel, bey dem Andern durch harte und schmerzhafte, durch Heilmittel und Züchtigungen, die freylich härter angreifen, weil sie nicht mehr einem schwachen Körper Wachsthum geben, sondern einem Sterbenden ein neues moralisches Leben einhauchen sollen; aber nichts desto weniger Wohlthaten sind, wünschenswerthe Wohlthaten die der Kranke selbst segnen wird, wenn er ihrer erst dereinst nicht mehr bedürfen wird.

Noch Einmal also: die physischen Ursachen außer uns, und die physischen Erkenntniß- und Begehrungsgesetze in uns lassen unsere äußere Freyheit unberührt, sie sind Mitursachen der Richtung unserer Aufmerksamkeit und unseres Nachdenkens, und also der Verbesserung unseres Verstandes, sie sind Veranlassungen gewisser Neigungen und Fertigkeiten, die den Einfluß des Verstandes befördern und hindern können, sie sind daher Mitursa-

 chen

chen der Vermehrung oder Verminderung des Gebrauches unserer innern Freyheit, sie wirken aber nur mit einer moralischen Nothwendigkeit, das ist, so fern sie gefallende oder mißfallende Vorstellungen hervorbringen; so viel scheint aus den bisherigen augenscheinlich zu erhellen, und mehr dünkt mich zur Rettung der Freyheit unserer Seele nicht nöthig. Wollen Sie noch hinzusetzen, daß die Einrichtung der physischen Ursachen außer uns, so wie die Gesetze unserer Seelenkräfte, die Einrichtung der Körperwelt und des Geisterreichs dazu aufgespannt sey, jeden schwachbeginnenden, vielfach strauchelnden, hin und herschwankenden Geiste, früh oder spät, aber doch am Ende unfehlbar zu einem Aufkeimen und steten Wachsthume des Gebrauches seiner innern Freyheit, und damit im genauesten Verhältniß, seiner Tugend und seiner Glückseligkeit bringen müsse, so werden Sie diese Untersuchung mit einer Betrachtung beschließen, die dem erleuchteten Verehrer Gottes eine Aussicht innigen Entzückens öffnen muß.

Erlauben Sie mir nur noch eine kurze Uebersicht der ganzen Untersuchung.

Sie

Sie sagen: Keine Handlung des Menschen ist frey.

Unser Gefühl sagt uns: Einige Handlungen des Menschen sind allerdings frey; d. i. wir können sie thun oder lassen; wenn wir sie thun, so geschieht es, weil sie uns gefallen, wenn wir sie lassen: so geschieht es, weil sie uns nicht gefallen.

Sie führen für ihre Meynung folgende Gründe an:

1) Die Handlungen des Menschen, die man frey nennt, werden durch die Vorstellungen des Erkenntnißvermögens bestimmt.

Ich antworte: dadurch hören diese Handlungen nicht auf frey zu seyn; denn die Nothwendigkeit, die aus den Vorstellungen des Verstandes entspringt, ist eine bloße moralische, d. i. das Gegentheil steht immer noch in meiner Gewalt, ich kann die Handlung thun und lassen, ob mich gleich meine Vorstellungen bestimmen sie zu thun. (n. 1.)

2) Ihr zweyter Grund ist: die Vorstellungen meines Verstandes, die meinen Willen bestimmen, stehen nicht in meiner Gewalt, also auch nicht die Bestimmungen meines Willens, die von den Vorstellungen des Verstandes abhangen.

Den Untersatz dieses Schlusses beweisen sie wieder damit, daß die Vorstellungen unseres Verstandes von der Einwirkung physischer Ursachen außer uns und dem physischen Gesetze unserer Erkenntnißvermögen in uns abhangen.

Ich antworte: daß dieses nur von den Empfindungen und den Vorstellungen der Einbildungskraft gelte, daß der Mensch aber auch andere Erkenntnißvermögen, daß er auch Verstand und Vernunft habe, und daß selbst die Empfindungen und Bilder die Einbildungskraft, wiewol nur mittelbar, in unserer Gewalt stehen. (n. 2.)

3) Sie führen endlich an: Wenn der Gebrauch der Freyheit der Seele von dem Gebrauche unsers Verstandes abhange: so könne der Mensch nie frey handeln, weil der Gebrauch

seines Verstandes zur Bestimmung seines Willens ursprünglich von Umständen abhange, die wiederum nicht in seiner Gewalt stehen. Diese Umstände seyen: die Vernachlässigung der Ausbildung des Verstandes in der Jugend, und die Festsetzung solcher Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften in der Seele, wodurch der Einfluß des Verstandes auf den Willen gehindert wird, oder das Gegentheil von allen diesen.

Ich antworte: dieser Mangel des Gebrauches unseres Verstandes ist nur so weit frey, als er vermeidlich war; und eben so sind die Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften, welche den Einfluß des Verstandes auf den Willen hindern, auch nur so weit frey, als sie vermeidlich waren, und sie bleiben nur so lange nicht frey, als sie unvermeidlich sind. Es läßt sich aber mit nichts beweisen, weder daß gar kein Gebrauch unseres Verstandes in unserer Gewalt stehe, oder, wenn wir unsern Verstand bisher nicht gebraucht haben, daß wir ihn künftig nie werden gebrauchen können, noch daß alle unsere Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften unvermeidlich und überwindlich

seyen; vielmehr lassen sich viele Mittel angeben, wodurch ihr Entstehen kann gehindert, oder ihr Einfluß, wenn sie einmal da sind, überwunden werden. In der Natur und Einrichtung der Dinge sind wirklich viele solche Mittel, wodurch der Gebrauch des Verstandes befördert, und das Entstehen, Wachsen und Wirken unserer Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften gehindert, ihr Abnehmen aber befördert wird. Zu grösserer Deutlichkeit können wir unterscheiden: 1. äußere Freyheit, 2. innere Freyheit, 3. Gebrauch der innern Freyheit. Die äußere sowol als innere Freyheit, als bloßes Vermögen betrachtet, kommt allen Willenshandlungen des Menschen ohne Unterschied zu, das ist er kann sie thun und lassen, und er kann sich bey denselben nach deutlichen und vernünftigen Vorstellungen bestimmen; nur erst alsdann aber gebraucht er seine Freyheit, wenn er sein Begehren und Verabscheuen wirklich durch solche Vorstellungen bestimmt. Das kann freylich nicht eher geschehen, als wenn er seinen Verstand gebraucht, um die Folgen der Handlungen zu erkennen, das Gute von dem Bösen, das Böse von dem Schlimmern, und das Gute von dem Bessern zu unterscheiden, und wenn der Einfluß dieser

Vor-

Vorstellungen nicht durch die Sinnlichkeit gehindert wird. Ist nun dieser Gebrauch des Verstandes physisch möglich: so ist er auch frey, und es kann also dabey Zurechnung Statt finden. Wenn es also unvernünftig wäre, wahnsinnige Personen zu bestrafen, wenn sie ihren Verstand und ihre innere Freyheit nicht gebrauchen: so ist es hingegen höchst vernünftig, Lasterhafte zu bestrafen, um durch Strafen sie zum Gebrauche des Verstandes und der innern Freyheit zu bewegen.

Wie weit wären wir also eins? — So weit: daß ich gern gestehe, die Freyheit des Menschen ist eingeschränkt und hat ihre Grade, d. i. in den freyen Handlungen ist nicht alles frey; sie enthalten einige Bestimmungen, die physisch nothwendig sind; daß aber auch Sie gestehen müssen, daß sie es nicht alle, daß auch einige nur moralisch nothwendig sind.

1) Der Mensch ist ein endliches Wesen, er hat einen eingeschränkten Verstand, der sich erst nach und nach entwickelt, der also nicht alles vorhersieht, und neben dem noch immer die Sinnlichkeit ihren Einfluß auf den Willen behält. So

weit

weit er seinen Verstand bey seinen Handlungen gebraucht, so weit handelt er innerlich frey; so weit er seiner Sinnlichkeit nachgiebt, handelt er innerlich nicht frey. Ist seine Sinnlichkeit mit seinem Verstande in Harmonie, oder gehorcht sie auch nur, obgleich ungern, den Entscheidungen des Verstandes: so sagen wir, daß er innerlich frey handelt, wenn sein Verstand auch in beyden Fällen von sinnlichen Vorstellungen unterstützt wird. Ist seine Sinnlichkeit mit seinem Verstande im Kampfe, und entscheidet er sich nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit: so handelt er nicht innerlich frey. Wenn er auch in diesem letztern Falle äußerlich frey war: so wird er mit Recht gestraft; man verbindet mit seinen Handlungen solche Bewegungsgründe, wodurch die Antriebe der Sinnlichkeit ein Gegengewicht in andern Antrieben erhalten, die zugleich den Aussprüchen des Verstandes einen Zusatz von Gewicht und Kraft geben. Die Vernunftmäßigkeit der Zurechnung ist also in diesem Falle gerettet.

2) Der Mensch, als ein endliches Wesen, hat einen Verstand, den er erst stufenweise gebrauchen lernt. Seine innre Freyheit wird also ganz un-

merk-

merklich anfangen, sich zu äußern. So wie aber sein Verstand durch Erfahrung und Nachdenken belehrt wird: so wird auch seine innere Freyheit zunehmen. Nun ist es möglich, daß er in dem Zeitraume seiner Unmündigkeit böse Fertigkeiten annimmt, die seine innere Freyheit beschränken und die Wahl des Guten erschweren. In so weit dieser Mensch aus Gewohnheit handelt, handelt er nicht mit innerer Freyheit, und so weit ihm diese innere Freyheit ohne seine Schuld fehlt, so fern können ihm solche Handlungen freylich nicht zugerechnet werden. Allein sein Verstand kommt mit der Zeit zu der Reife, daß er die Folgen seiner Handlungen einsehen lernt; nun fängt er an, die Sittlichkeit derselben zu erkennen; er verdammt sie selbst; ist über sich unwillig, und dieser Unwillen geht so weit, daß er jede angemessene Züchtigung, die ihm seine Vergehungen zuziehen, für gerecht hält. Da ihm nicht anders geholfen werden kann, als durch Verknüpfung starker Vorstellungen des Bösen, die mit seinen gewohnten Handlungen verknüpft werden, solcher Empfindungen, die stark genug sind, die Macht der Gewohnheit zu brechen, und ihn zu Handlungen zu bewegen, die den gewohnten entgegenstehen, und durch deren Wiederholung

holung endlich eine Fertigkeit entsteht, die das Gegentheil der alten bösen Fertigkeit ist: so ist in dieser Züchtigung nichts ungerechtes, und die Zurechnung der gewohnten Handlungen ist wieder vernunftmäßig. Das könnte sie aber nicht seyn, wenn solche Handlungen gar nicht, von keiner Seite, und in keiner ihrer Bestimmungen frey wäre. Dann müßte sie ganz physisch nothwendig seyn: dann könnten wir so wenig durch Vorstellungen dazu bestimmt werden, als wir durch deutliche Vorstellungen zu den peristaltischen Bewegungen der Eingeweide bestimmt werden.

3) Der Mensch stehet mit der übrigen Welt in Verbindung; und auch dadurch wird seine Freyheit beschränkt. Eine jede seiner Vorstellungen ist zum Theil in den Dingen außer ihm, zum Theil in ihm selbst gegründet. Je mehr er mit Verstande und nach deutlichen Vorstellungen handelt, desto mehr macht er sich von den äußern Dingen unabhängig. Zu den Dingen, die außer der menschlichen Seele sind, gehört vornehmlich sein Körper, dessen Temperament; so wie überhaupt seine innere und äußere Organisation seine innere Freyheit begränzt. In dieser Beschaffenheit des Körpers findet der

eine mehr, der andere weniger Hindernisse, mit innerer Freyheit zu handeln, oder den Urtheilen seines Verstandes zu folgen. Wie sollen diese Hindernisse gehoben werden? — Der Arzt wird die Fehler des Temperaments oder der Organisation durch Diät und Arzneyen verbessern, wenn er kann; der Sittenlehrer, der Vater, der Regent kann nur durch Bewegungsgründe der Gewalt des Temperaments entgegenarbeiten, den Verstand unterstützen und ihm eine Kraft zu verschaffen suchen, womit er die Gewalt des Temperaments besiegen kann. Und so wäre auch in diesem Falle die Zurechnung gerettet.

4) Der Mensch endlich wird mit einem bestimmten Verhältniß seiner Seelenkräfte, mit gewissen Anlagen geboren, die ihn mehr oder weniger zu einem vernünftigen Leben geschickt machen. Was hievon auf seine freyesten Handlungen einfließt, ist ebenfalls nicht frey; und man kann nicht leugnen, daß diese Anlagen sein ganzes Leben hindurch auf seine Handlungen einen Einfluß haben werden. Die Anlagen, die seiner Freyheit ungünstig sind, werden sie daher immer um etwas verkümmern; sollten sie sie aber ganz aufhe-

ben: so müßte er gar keine Anlagen zum Gebrauche seines Verstandes erhalten haben, und dann würde seine Seele keine menschliche Seele seyn.

Aus allem diesem folgt nun: daß nicht alle menschlichen Handlungen frey sind, und daß es auch die freyesten nur zum Theil sind. Diesen Mangel der Freyheit zu vermindern, ist, so fern es von der Verbesserung der Seele abhängt, das Geschäft des Erziehers und Sittenlehrers, sofern es dabey auf die Verbesserung des Körpers ankömmt, die Sache des Arztes. Der vernünftige Sittenlehrer wird diese beyden Fälle unterscheiden, er wird aber nicht zu tadeln seyn, wenn er das Begehren und Verabscheuen der menschlichen Seele, auch durch Vorstellungen zu lenken sucht, und also auch den Menschen als ein mit Freyheit begabtes Wesen behandelt.

Lassen Sie uns nun die äußersten Gränzen der Freyheit von beyden Seiten zusammenrücken. Den höchsten Grad derselben würde ein Wesen besitzen, das aus lauter völlig deutlicher Einsicht des Verstandes handelte, ohne die geringste Vermischung von irgend einer Bestimmung, die physisch nothwendig

wendig wäre. Die Grenze auf der andern Seite würde die völlige Bestimmung der Handlungen durch physische Nothwendigkeit seyn, ohne irgend die geringste mögliche Einmischung von Wahl nach deutlichen Vorstellungen. In dem Maaße wie die Bestimmung durch bloß physische Ursachen abnimmt, in eben dem Maaße nimmt die Bestimmung durch vernünftige Einsicht zu; und in dem Maaße, wie die Bestimmung durch vernünftige Einsicht abnimmt, in eben dem Maaße nimmt die Bestimmung durch physische Ursachen zu. In der Kindheit ist daher die Freyheit am geringsten, da wirken die physischen Ursachen am meisten, und die vernünftigen Einsichten oder die moralischen Ursachen am wenigsten. Wie kann also alsdann die innere Freyheit vermehrt werden? Durch Vermehrung der moralischen Ursachen, und also durch Vermehrung der Einsichten, oder durch Verstärkung ihrer sinnlichen Kraft, es sey vermittelst der Versinnlichung der Vorstellungen von der innern Sittlichkeit oder vermittelst der Unterstützung derselben durch willkührliche Strafen und Belohnungen. Das erste thut der Lehrer mit Hülfe aller Mittel, die ihm die schönen Wissenschaften anbieten, das andere thut der Erzieher, er sey Vater oder Regent.

Da wo die Gewohnheit, ohne unser Zuthun endlich die Gewalt physischer Ursachen gewonnen hätte, da könnte auch keine Zurechnung mehr Statt finden, weil die Bewegungen des Körpers nicht mehr unter der Herrschaft der Seele stünden, da müßte die Einwirkung der physischen Ursachen eintreten, und der Arzt müßte die Stelle des Moralisten einnehmen. Das ist insonderheit der Fall bey denen Bewegungen des Körpers, welche die Seele mit keinem beträchtlichen Grade des Bewußtseyns vornimmt, deren moralische Ursachen in den dunkeln Gefilden der Seele liegen. Es ist daher auch natürlich, daß keine Vorstellung des Verstandes über solche Handlungen unmittelbar etwas vermag. Sind die dunkeln Vorstellungen zu einer gewissen Richtung gestimmt, so strebt der Verstand vergeblich nach einer andern; es bleibt ihm nichts übrig, als solche Mittel zu ersinnen, wodurch er die Sinnlichkeit selbst lenken könne; Sinnenlust und Schmerz werden die einzigen Zügel seyn, an denen die Seele bey solchen Verrichtungen kann geleitet werden. Von dieser Art der Handlungen ist zum Beyspiel die Richtung der Augachsen, wozu die Gewohnheit sich bereits in der Seele festsetzt, ehe sie nach vernünftigen Grün-

den

den handeln kann. Alle Mittel, die man daher auch zu der Verbesserung einer schlechten Gewohnheit bey diesem Geschäfte vorschlagen kann, sind nicht Belehrungen, Zureden, Ermahnen; der Sittenlehrer würde hier vergeblich predigen, er muß dem Arzte weichen, der entweder durch wohlangebrachten Schmerz und Sinnenlust, oder durch Arzneymittel den Fehler muß zu heben suchen.

Die ganze Untersuchung über die Freyheit interressirt uns eigentlich nur vorzüglich wegen der Bestimmung der Maaßregeln, die wir zu wählen haben, wenn wir den Menschen zum Guten bilden wollen. Ist er eine bloße Maschine, die sich nach physischen Gesetzen bewegt, oder ist er höchstens ein empfindendes aber vernunftloses Wesen: so ist es ein vergebliches Unternehmen, ihn durch moralische Gesetze, durch Zureden, durch Verheißen, durch Rath und durch Vorstellung von Vortheil und Nachtheil zum Guten bewegen zu wollen; für die Maschine ist es genug, ihren Mechanismus zu verbessern, und die Einwirkung der bewegenden Kräfte gehörig anzubringen; für das vernunftlose Thier aber angenehme oder schmerzhafte Empfindungen zu veranlassen. Nur das empfin-

dende und vernünftige Wesen kann durch beydes, durch Empfindung und durch sittliche Gesetze, durch Zureden und Rath zum Guten bewogen werden.

Die Maschine und das vernunftlose Thier wissen nichts von dem Zwecke, zu dem sie sich bewegen. So lange der Mensch seine Vernunft noch nicht gebraucht, ist er in dem nehmlichen Falle. Das Kind lernt seine Lektion, ohne noch zu wissen, wozu das gut ist; allein ein Anderer weiß es für das Kind, und gebraucht, um es willig zu machen, zu Zwecken zu arbeiten, die ihm noch nicht begreiflich sind, solche Triebfedern, die es begreifen kann. Auf diese Art arbeitet das Kind an der Verbesserung seiner Vernunft, und übt sich in seinen Pflichten, ohne es zu wissen. Wer diesen Vortheil nicht genossen hat, muß mit mehr Mühe, Kosten, durch Erfahrungen, wozu ihm die Umstände und Situationen, worin er kömmt, Gelegenheit geben, durch Schaden und Verlust, durch natürliche und bürgerliche Strafen zu seiner Pflicht gewöhnt und zu dem Gebrauche seiner Vernunft genöthigt werden.

Gesetzt

Gesetzt also man wollte sagen: Warum wollt ihr den verwahrlosten Verbrecher strafen; er ist nichts mehr als unglücklich, und ist er es nicht schon genug, daß er so verwahrloset ist? — Würde man nicht antworten müssen: Wißt ihr es besser, wie diesem Unglücklichen zu helfen ist? Wäre er eine verdorbene Maschine: so müßte man ihn wieder in Ordnung bringen, indem man sein Trieb- und Räderwerk ergänzte und ausbesserte; wäre er ein vernunftloses Thier: so müßte man ihn in Fesseln legen: da er aber ein vernünftiges Wesen ist: so müssen wir ihn belehren, und wenn er noch nicht freywillig Belehrung annehmen und seine Vernunft zum Nachdenken gebrauchen will, durch Gesetze und willkührliche Strafen seinen Widerwillen gegen seine Pflicht und den Gebrauch seiner Vernunft zu überwinden suchen. Denn er ist ein freyes Wesen; und wenn er das nicht wäre: so würden wir ihm eben so wenig, als der Maschine und dem vernunftlosen Thiere, mit Gesetzen und Strafen beykommen können.

Ich fürchte noch immer die Gründe gegen das Argument aus dem Zusammenhange der Dinge, das man für das fürchterlichste zu halten pflegt,

nicht in das gehörige Licht gesetzt zu haben. Lassen Sie es uns also in seiner größten Stärke auseinander setzen.

Erstlich sagt man: Wir stehen in einer Verbindung mit den Dingen außer uns, wir erhalten von ihnen Eindrücke, die auf unsern Willen wirken, und sein Begehren und Verabscheuen bestimmen. — Wir haben gesehen, daß diese Verbindung, worin wir mit den Dingen außer uns stehen, auf unsere äußere Freyheit gar keinen Einfluß haben, die innere aber nur einigermaaßen einschränke, aber keinesweges ganz aufhebe. Diese ganze Einschränkung besteht in weiter nichts, als darin, daß die äußern Gegenstände Mitursachen der Folge unserer Vorstellungen sind. Allein

1) können wir durch die Gewalt, die wir mittelbar über unsere Seelenkräfte haben, die Einwirkungen dieser Gegenstände nach Gefallen bald hindern, bald befördern. Wir können durch willkürliche Bewegung unserer Sinnglieder, so zu sagen, unsere Seele einem Eindrucke bald öfnen, bald verschließen. Wir können, wenn wir die Gesetze kennen, wonach unsere Einbildungskraft, unser

Gedächtniß, unsere Aufmerksamkeit wirkt, nach Gefallen Bilder erneuern und verlöschen lassen, uns einiger Vorstellungen erinnern und andere vergessen.

2) Aber unsere Vorstellungen haben einen innern Zusammenhang, und unser Begehren und Verabscheuen wird durch unsere Vorstellungen bestimmt. — Worin besteht dieser Zusammenhang?

Alles Begehren eines Vergnügens und alles Verabscheuen eines Schmerzes oder Mißvergnügens setzt ein Vorhersehen dieses Vergnügens und Mißvergnügens voraus. Wenn wir das Vergnügen des Wohlgeschmacks, das uns ein Glas Wein gewährt, begehren sollen: so müssen wir diesen Wohlgeschmack vorhersehen. Dazu gehört 1) daß wir die Idee des Weins erhalten, es sey, daß wir ihn in den Gläsern blinken sehen, oder daß wir uns daran erinnern, 2) wir müssen uns wieder in der Einbildungskraft die Idee von dem Geschmacke des Weins erneuern. Allein, wenn wir nun das Vergnügen, das uns die Befriedigung unserer Lüsternheit verschaffen würde, vorhersehen: so folgt noch nicht, daß wir uns diese Befriedigung erlauben.

Wir müßten uns nicht auch an die schädlichen Folgen erinnern, die diese Befriedigung vielleicht in unsern gegenwärtigen Umständen haben könnte, oder die Vorstellung davon müßte wenigstens schwächer seyn, als unsere Lüsternheit.

Sie sehen leicht, daß das Vorhersehen des Vergnügens durch vielerley Mittel, die alle in unserer Gewalt stehen, kann gehindert, und das Vorhersehen der unglücklichen Folgen der Befriedigung durch eben so viele Mittel, die gleichfalls in unserer Gewalt sind, kann befördert und verstärkt werden. Hier müssen wir mit der genauen Kenntniß unserer moralischen Kräfte zu Rathe gehen, auf welcher Seite wir am sichersten gehen, ob wir, ohne zu viel zu wagen, dem Vergnügen ins Gesicht sehen dürfen, oder ob wir besser thun, ihm den Rücken zuzukehren, weil wir uns durch die Vorstellungen, die demselben entgegenwirken sollen, nicht gnug unterstützt glauben. Was für eine Parthey wir ergreifen: so sind es immer unsere Vorstellungen, die uns dazu bestimmen.

Aus allem diesen scheint mir nun endlich so viel unwidersprechlich zu folgen: daß einige Handlungen

lungen des Menschen gewiß frey sind, daß, wenn sie es nicht in allen ihren Bestimmungen sind, sie auch nicht in allen Bestimmungen von Vorstellungen abhangen, dergleichen die Bewegungsgründe in den Strafen und Belohuungen sind, und so weit auch nicht zugerechnet werden können.

Das alles nun stimmt vortreflich mit den Urtheilen des innern Gefühls zusammen. Wo wir uns bewußt sind, daß uns Vorstellungen bestimmen, da fühlen wir uns frey. Diese Vorstellungen, durchwebt mit vielen und mannichfaltigen physischen Ursachen, machen nun freylich eine unabsehlige Kette aus, die mit ihrem ersten Ringe am Throne des Ewigen befestigt ist, oder, ohne Figur, die in allen ihren Gliedern von dem ersten bis zum letzten durch den Rathschluß Gottes wirklich ist. Ein jedes dieser Glieder ist durch das vorhergehende, es sey in moralischen oder physischen Ursachen völlig bestimmt.

Wie kann hiemit die Freyheit bestehen? — Ich antworte, diese Verkettung übersieht nur der Verstand des Allwissenden; nur dieser sieht in den zureichenden Ursachen schon die Wirkung gewiß und untrüg-

untrüglich. Der endliche Verstand sieht nur einen Theil dieser Ursachen: so lange die Begebenheit und also auch die Handlung noch künftig ist, ist sie ihm zufällig, und wenn die bestimmenden Ursachen seiner Wahl deutliche Vorstellungen sind: so hat er alles was zum Gefühl der Freyheit gehört.

Wenn wir also nach diesem Gefühle reden: so reden wir die Sprache der menschlichen Wahrheit, und warum sollten wir das nicht? warum sollen wir eine Sprache reden, die nicht für den Menschen, die nur für den Allwissenden anschauende Wahrheit hat? Warum sollen wir, ohne das Durchschauen und Gefühl der Verkettung, da von Nothwendigkeit reden, wo uns unser Gefühl das Anschauen von Zufälligkeit, Freyheit und Wollen giebt? Hier stoßen wir auf die wahre Quelle der Antinomie zwischen dem Selbstgefühl und der Spekulation, dem bloßen Gemeinsinne und der tiefsinnigen Vernunft. Das Gefühl und der gesunde Menschenverstand sagt, wir sind frey: die tiefsinnige Vernunft sagt: es ist alles bestimmt; auch die freyesten Handlungen sind es; denn diese werden im göttlichen Verstande, ohne Unterschied von Vergangenheit, Gegenwärtigkeit und Zukunft vorgestellt,

gestellt. Aber auch in dem Unsrigen? — und wenn das nicht: nach welcher Art der Vorstellung sollen wir handeln, nach der die in dem göttlichen Verstande, oder nach der, die in unserm menschlichen ist?

Ein Attribut des endlichen Verstandes ist vorzüglich das, daß er die Wahrheit und Wirklichkeit der meisten zufälligen Begebenheiten nur a posteriori mit Gewißheit weiß. Der ganz natürliche Grund davon ist, daß zu der völligen Bestimmung jeder Weltbegebenheit, und also zu ihrer Wirklichkeit der ganze Zusammenhang des unübersehlichen Weltalls concurrirt. Der Verstand, der diesen ganzen Zusammenhang übersieht, erkennt die bedingte Nothwendigkeit einer jeden Begebenheit. Nicht so der endliche Verstand: so lange eine Begebenheit noch künftig ist, ist sie ihm zufällig.

Noch mehr: dieses Wesen mit diesem endlichen Verstande ist ein Theil der Welt, eine mitwirkende Ursach der Begebenheiten, die darin geschehen; es ist ein vernünftiges Wesen, das seine Kraft nach vernünftigen Ueberlegungen bestimmen

kann.

kann. Darf dieses Wesen nun sagen: ich habe nicht nöthig mit Ueberlegung zu handeln, denn ich mag handeln wie ich will, eines von beiden ist bereits durch den allgemeinen Zusammenhang bestimmt. Welches von beiden? — Das weiß ich nicht. — Beides liegt noch als gleich möglich vor mir. Ich sehe, daß ich zwey Partheyen vor mir habe, von denen ich nach Gefallen Eine ergreifen kann. Ich ergreife die Gute, diejenige, die ich nach sorgfältiger Ueberlegung für die beste halte. Giebt mir das nicht den moralischen Werth, den man Verdienst nennt, den Werth, den Weisheit und Güte einer Belohnung würdig hält? Ich erwähle die schlechtere, es sey, daß ich gar nicht überlege, oder nicht meinen vernünftigen Ueberlegungen folge. Bin ich da nicht schlechter? Sagt man nicht, daß ich die unangenehmen Folgen, die ich vermeiden konnte, verdiene? diese unangenehmen Folgen, die wir Strafen nennen, die mich fürs künftige weiser und besser machen sollen, und also wahre Wohlthaten für mich sind? — Meine Entschließungen also sind frey; denn so lange sie noch nicht genommen und ausgeführt sind, sind sie zufällig, und anders, je nachdem ich mich durch vernünftige Vorstellung des Besten bestimmen lasse

oder

oder nicht. In dem Verstande Gottes sind sie bedingt nothwendig; aber nicht ohne die Gründe, die mich bestimmen; diese sind die Data ohne die sie auch der Verstand Gottes sich nicht als bedingt nothwendig vorstellen kann.

Also noch Ein Mahl: nach unserm Gefühl sind unsere Entschließungen, so lange sie noch künftig sind, zufallig, und also frey, in dem Verstande Gottes sind sie bedingt nothwendig. Was hilft es uns: wenn wir berathschlagen, sie nach dem zu benennen, wovon wir kein Anschauen haben können, und nicht nach dem, was uns unser Gefühl sagt?

Doch wir mögen sie nennen, wie wir wollen: so betragen wir uns, wenn wir handeln, wie Menschen, deren Wille frey ist, unsere Spitzfindigkeit mag sonst glauben, was sie will; denn alsdann folgen wir unserm Gefühle und dem gesunden Menschenverstande, der sich nur auf das Gefühl stützt. Dieses vereinigt, was der grübelnde Verstand, der, wie in tausend andern Fällen, so auch hier, nur eine Seite der Sache beachtet, zu trennen pflegt, und durch diese einseitige Art zu be-

trach-

trachten, zu einer Verschiedenheit der Meynungen Anlaß giebt, wovon sich das gerade, unbefangene, ungelehrte Gefühl nichts träumen läßt. Sieht er bloß auf die Seite, von der sich die Zufälligkeit der Handlungen, die wir freye, mit Recht oder Unrecht nennen, nicht verkennen läßt: so erklärt er sich für das System der unbestimmten Freyheit; richtet er seine ganze Sehekraft auf die Seite der Bewegungsgründe, die den Willen bestimmen, und die wieder von vorhergehenden Zuständen bestimmt werden, sieht er gar auf den Einen allgemeinen Rathschluß, wodurch Gott von Ewigkeit her alle Begebenheiten in der Welt bestimmt hat: so ist er ein Fatalist, und kann mit seiner Art zu sehen, die Freyheit des Willens nicht reimen. Das heißt aber urtheilen ohne die Sache von allen Seiten zu betrachten, den Streit entscheiden, ohne beide Theile gehört zu haben. Zufälligkeit, Vermögen die Handlung thun und lassen zu können, auf der einen Seite; aber Entschließung sie zu thun oder zu lassen, je nachdem man zu einem oder dem andern die meisten und besten Bewegungsgründe hat, auf der andern; beides gehört zu einer vernünftigen und vollständigen Beurtheilung der Handlungen unseres Willens. Und so beurtheilt

sie das Gefühl; denn dieses ist sich beider Eigenschaften solcher Handlungen bewußt; es ist sich bewußt, daß, so lange sie noch nicht geschehen ist, die Handlung in seiner Gewalt stehe, daß es sich zu jeder von beiden Seiten entschließen könne, und daß es sich zu der entschließen werde, zu der es die meisten und besten Gründe neigen.

So hätten wir dann die beiden sich widersprechenden Richter über die Handlungen des Menschen, die man frey nennt, das Gefühl und die tiefsinnige Vernunft wieder vereinigt. Der entschlossenste Gegner der Freyheit kann also dem Vertheidiger der Freyheit nicht unrecht geben, wenn er den Grundsätzen, die sich auf das Gefühl seiner Freyheit gründen, gemäß handelt. Die Nothwendigkeit, die er behauptet, ist doch nur eine Nothwendigkeit, die aus den bestimmenden Gründen entspringt. So lange er diese noch nicht in seiner Hand hat, kann er noch nicht wissen, welcher von den zwey entgegengesetzten Fällen der nothwendige seyn werde. Er kann daher die bestimmenden Gründe

 von

von weiten her zubereiten, er kann sie in der Nähe wählen. Wenn er die Mittel durch Erfahrung oder durch Nachdenken kennt, wodurch der Verstand verbessert und die Selbstbeherrschung erhalten wird, so wird er sie zu seiner und anderer Bildung anwenden, ohne sich von dem Gedanken, daß sie, wenn sie geschehen sind, nothwendig so erfolgen mußten, wie sie erfolgt sind, aufhalten zu lassen; weil er auch weiß, daß seine eigenen gegenwärtigen Handlungen zur Bestimmung seiner künftigen Handlungen mitwirken sollen, daß es darauf ankomme, wenn er künftig eine gute Wahl treffen soll, ob er gegenwärtig seinen Verstand durch gute Einsichten, und sein Herz durch gute Fertigkeiten zubereitet habe. Zu diesen Mitteln gehören auch die Strafen, die auf den Bestraften durch das Gefühl, und auf die Zuschauer durch Beyspiel wirken, deren Erinnerung eine heilsame Wirkung auf das Gemüth hat, und auf unsere künftigen Handlungen einfließt; er wird also, seines Glaubens an die Nothwendigkeit der Weltbegebenheiten ungeachtet, so handeln, wie ein Mensch handeln muß, der sich

frey

frey weiß; weil er, so lange seine Handlungen noch künftig sind, noch immer nicht weiß, was sie bestimmen wird, und zugleich fühlt, daß es in seiner Gewalt steht, sie nach seinem Gefallen zu bestimmen. Die Art von Nothwendigkeit, die durch solche Bestimmungsgründe entsteht, hat etwas ähnliches mit derjenigen, womit eine Maschine wirkt; welche zufällige Veränderung nothwendig werden soll, so muß sie es dadurch werden, daß die Gründe vorhanden sind; in der Maschine sind dieses die Application bewegender Kräfte, in dem Willen eines vernünftigen Wesens sind es Vorstellungen. Die Nothwendigkeit, welche auf die erstere Art entsteht, hat man physische, die auf die andere Art entsteht, hat man moralische Nothwendigkeit genannt; es ist also augenscheinlich, daß nicht alle Nothwendigkeit der Freyheit entgegen ist, daß es die moralische nicht ist, auch nicht, wenn wir die Entschließungen der Seele als Begebenheiten betrachten, die in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gehören. Die Urtheile der tiefsinnigen Vernunft, wenn sie recht verstan-

den werden, sind also auch bey den freyen Handlungen des Menschen, dem Gefühle und den Urtheilen des gesunden Menschenverstandes nicht entgegen. Die Sprachen, welche die Schätze sind, wo der gesunde Menschenverstand seine Begriffe niederlegt, enthalten daher viele Begriffe, die die Freyheit des Willens voraussetzen, und von denen wir nun sehen, daß sie nach den Grundsätzen der tiefsinnigsten Vernunft Realität und Wahrheit haben. Wenn Entschließungen und Handlungen durch deutliche, richtige und vernünftige Einsichten bestimmt werden: so sind sie gut und verdienen Lob; wenn sie es nicht sind, verdienen sie Tadel. Wer mit Ueberlegung handelt, und sich nach richtigen und vernünftigen Grundsätzen entschließt, ist besser, hat einen größern moralischen Werth, als wer unbesonnen, oder nach blinden Leidenschaften handelt. Wenn wir so von ihm urtheilen, wenn wir bemerken, daß er andern nützlich ist, und das größere Wohl anderer seinem eigenen vorzieht: so legen wir ihm Verdienst bey, wir nennen ihn einen verdienstvollen Mann. Wenn

er durch seine Handlungen sich oder andere unglücklich macht, wenn er also auf ihre Folgen nicht aufmerksam ist, oder wenn das Vorhersehen derselben nicht genug praktische Kraft hat, um seinen Willen zu bestimmen: so verstärken wir diese Kraft durch mehrere und unangenehmere Folgen, die er auch vorhersehen kann, und suchen seinen Willen auf die entgegengesetzte Seite zu lenken, oder wenigstens die Aufmerksamkeit seines Verstandes zu erwecken oder zu verstärken: wir bestrafen ihn. Wir wissen wohl, daß wir das bereits geschehene dadurch nicht können ungeschehen machen, aber wir wissen, daß die noch künftigen Handlungen, die noch ungeschehen sind, und auf die auch diese Strafen ihren Einfluß haben, werden anders werden. Wir urtheilen also wieder, daß die Handlungen, die unser Gefühl für frey hält, so lange sie noch nicht geschehen sind, je nachdem wir sie durch andere Gründe bestimmen können, anders werden. Wir schließen also mit Recht, — und das ist die Wahrheit, von der ich Sie, mein werthester Freund! zu

 über=

überzeugen wünschte — daß unser Gefühl, daß die darauf gegründete moralische Sprache, und damit übereinstimmende praktische Handlungsweise in Zurechnung, Bestrafung und Belohnung, den richtigen Urtheilen der tiefsinnigen Vernunft nicht entgegen sey.

VI.

VI.

Ueber den moralischen Sinn.

VI.

Ueber den moralischen Sinn.

Erster Brief.

— Ich halte mich noch nicht für überwunden. Alles, was Sie mir von den Vortheilen der Erfahrung sagen, erkenne ich von Herzen; ich möchte aber darum die Sittenlehre nicht eine Erfahrungswissenschaft, noch weniger eine bloße Erfahrungswissenschaft nennen; ich möchte nicht sagen, „daß alle moralischen Wahrheiten gleich andern Wahrheiten durch Beobachtungen und Versuche entdeckt werden.„ Nicht zu gedenken, daß es eine unendliche Menge anderer Wahrheiten giebt, die nicht durch Beobachtungen und Versuche gefunden und bewiesen werden — und sollten es auch nur die mathematischen seyn, für die man wenigstens von einem D' Alembert *) eine Aus-

 nahme

*) D' Alembert sagt: „Wir haben also in der That die Erkenntniß der moralischen Wahrheiten unsern

nahme erwarten könnte — so glaube ich, daß bey weitem nicht alles, was eigentlich, am wenigsten, was im edelsten Sinne moralisch an den Wahrheiten der Sittenlehre ist, keine andere Quelle, als Versuche und Beobachtungen habe.

Wenn Sie noch zu den Erfindungsmitteln dieser Wahrheiten auch das Nachdenken hinzugesetzt hätten — und doch würde ich sagen müssen, daß dieses bey dem moralischen so gut als bey andern Wahrheiten einen Gegenstand in der nachdenkenden Seele voraussetzt, den zwar das Nachdenken bemerken kann, der aber schon vorgängig vor demselben in der Seele da gewesen seyn muß.

Dieses Paradox muß denen nothwendig mißfallen, die schlechterdings alle Wissenschaften und selbst die moralischen auf gleichen Fuß mit der Natur-

unsern Empfindungen zu danken." S. Eclairc. sur les Elem. de Phil. in s. Werk. Vol. V. S. 123. S. auch Dav. Williams Lect. on the un. Princ. & dut. of. Rel. aud Mor. Vol. I. S. 153. „Die „moralischen Wahrheiten werden gleich andern „Wahrheiten durch Versuche und Beobachtungen „entdeckt."

turlehre behandelt wissen möchten. — Ich gestehe Ihnen aber, daß mir die Vergleichung dieser beiden Wissenschaften, je mehr ich über sie nachdenke, immer mehr zu weit getrieben scheint.

Daß doch die Menschen nie auf der schmalen Linie der Mittelstraße fortgehen können! daß sie immer nach der einen oder der andern Seite von derselben sich hinkehren müssen! Und freylich, wenn sie einmahl nach einer angenommenen Richtung fortgehen, müssen sie sich immer mehr und mehr von dem Ziele entfernen.

Es war ein großes Verdienst um die Wahrheit, daß Bako die Philosophie, die jede Wissenschaft, selbst die Naturlehre der bloßen Spekulation und ihren dogmatischen Gesetzen, unterworfen und alles mit bloßen Vernunftschlüssen auszurichten geglaubt hatte, zu der Methode die Natur durch Versuche und Beobachtungen zu erforschen hinwies. Vortreflich! wenn man diese Methode bloß in der Naturlehre gelassen hätte.

Allein so vorsichtig kann der Enthusiasmus nicht zu Werke gehen, mit dem der Mensch alles

Neue aufnimmt; zumahl wenn dieses Neue so augenscheinliche Vortheile hat, und das Alte so oft unzulänglich befunden ist. Dann muß jede Arzney, die einige Krankheiten glücklicher als die alten heilt, eine Universalarzney, und jede neue Methode eine allgemeine Methode seyn.

Die Induktionsmethode, die Bako in die Philosophie brachte, hatte aber in der That weit mehr empfehlendes, als ihre bloße Neuheit. Alles das Große, was sie schon zu seiner Zeit ausrichtete, die Entdeckungen, die man ihr verdankte, die Erweiterung der Gränzen der Natur, die Vereinfachung ihrer Gesetze, die Regelmäßigkeit ihres Ganges, wie viel Bewunderer mußte das alles einer Methode gewinnen, die schon so viel geleistet hatte, und deren Wunder nur das Vorspiel zu noch weit größern Wundern war.

Noch mehr vielleicht als durch alles dieses empfahl sich diese Methode der Versuche und Beobachtungen durch die große Evidenz, Faßlichkeit und Ueberzeugungskraft ihrer Beweise. Denn diese waren alle lauter Thatsachen, die man mit Augen sehen konnte, und die jeder neuen Wahrheit der Naturlehre die innige Gewißheit der Anschauung gab.

Da=

Dadurch machte sie die Wissenschaft von Stund an einem jeden, auch dem zugänglich, der nicht in den Geheimnissen der Schule und ihrer schweren und unverständlichen Zaubersprache eingeweihet war. Die Philosophie verließ die Mauren der Klöster, worin sie bis dahin war eingeschlossen gewesen, und scheuete sich nicht länger an den Höfen und in den glänzendsten Zirkeln der Hauptstädte zu erscheinen. Ein einziger Versuch, eine einzige Beobachtung vernichtete in einem Augenblicke eine Menge verehrter Hypothesen und geheiligter Hirngespinste, die, wenn sie auch wahr gewesen wären, doch unbrauchbar waren, und setzte eine ausgemachte Wahrheit nach der andern an ihre Stelle, die sogleich zu den Künsten der Nothwendigkeit, zu den Gewerben, zu der Schiffarth, zu der Erweiterung der Wissenschaften und zu den Verschönerungen des Lebens angewendet werden konnte.

Wer hätte nicht allen übrigen Wissenschaften und insonderheit den moralischen, eben diese Vortheile wünschen sollen! Ich wundere mich daher gar nicht, daß man eine Methode, wodurch die Naturlehre so viel gewonnen hatte, auch in der Sittenlehre anzuwenden eilte.

Zweyter Brief.

Sie haben mich ganz recht verstanden, ich kann mich allerdings nicht überzeugen, daß die Sittenlehre eine Erfahrungswissenschaft sey. Was sollte sie auch dazu machen?

1) Sollte es das seyn, daß wir durch die Erweiterung und Berichtigung der Naturlehre, die allerdings auf Beobachtungen und Versuchen beruhet, mehrere, bessere und sicherere Mittel erhalten, unsere Pflichten gegen uns und andere zu erfüllen? Das hat freylich seine völlige Richtigkeit; dadurch, daß uns die neuere Naturlehre z. B. mit der Luft unserer Athmosphäre, ihren Bestandtheilen und Eigenschaften genauer bekannt gemacht hat, sind wir allerdings im Stande, vermittelst dieses Elements, unsere und anderer Gesundheit besser zu erhalten, und die Pflichten in Ansehung derselben besser zu erfüllen. Allein werden dadurch die Wahrheiten der Naturlehre moralische Wahrheiten? So könnte ich eben so gut schließen, sie sey eine Vernunftwissenschaft; denn die Naturlehre gebraucht wieder die Wahrheiten der Geometrie, die eine Vernunftwissenschaft ist,

und selbst die Naturlehre müßte aufhören eine Erfahrungswissenschaft zu seyn, weil sie Lehrsätze aus einer Vernunftwissenschaft entlehnt.

Eine Wissenschaft muß also wohl durch ihre eigenthümlichen Grundsätze die Wissenschaft werden, die sie ist; die Naturlehre eine Erfahrungswissenschaft, weil die ersten Principien in ihren Beweisen Beobachtungen und Erfahrungen sind, die Rechenkunst und Geometrie eine Vernunftwissenschaft, weil ihre ersten Principien Axiomen sind.

2) Die Sittenlehre müßte also deswegen eine Erfahrungswissenschaft seyn, weil ihre ersten Principien selbst Erfahrungswahrheiten sind. Und so haben es auch diejenigen unter den Alten und Neuern verstanden, die sie als solche behandelt haben. Sie haben gesagt, wir müssen das thun was uns glücklich macht, und das unterlassen, was uns unglücklich macht. Wir wissen aber was uns glücklich oder unglücklich macht, aus der Erfahrung; denn diese lehrt uns durch Vergnügen und Schmerz, was unsere Glückseligkeit vermehren oder vermindern kann; Vergnügen und Schmerz aber sind Empfindungen.

Es entstehen hier sogleich verschiedene Fragen, die erst beantwortet werden müssen, wenn das angegebene Principium nicht unzulänglich seyn soll.

Zuförderst von welcher Art ist das Vergnügen, um welches willen wir einige Handlungen begehren, und der Schmerz, um dessentwillen wir andere vermeiden? Ist es ein bloßes körperliches, dergleichen das Vergnügen des Geruches, des Geschmackes, der Ruhe und Bewegung ist? Durch dergleichen Vergnügen und Schmerz werden auch die unvernünftigen Thiere zu ihren willkührlichen Handlungen bewogen. Giebt es daher auch eine Sittenlehre für die Thiere, oder sind die Handlungen der Menschen, die moralisch scheinen, nicht wirklich moralisch?

Indeß verstand die epikurische Philosophie unter dem Vergnügen kein anderes als das bloß körperliche. Dies ist so gewiß, daß sie sogar die Vergnügen des Geschmackes und der Einbildungskraft, so wie das sympathetische Vergnügen und den sympathetischen Schmerz für nichts weiter, als angenehme oder unangenehme Erschütterungen der Nerven hielten. Ein Argument, das der Nachfolger

folger des Aristipps diesem erniedrigenden Paradox entgegensetzen, und das uns Plutarch *) aufbehalten hat, überzeugt uns davon. Was unterschied nun, in diesem System die moralischen Handlungen des Menschen von den bloßen Instinktmäßigen Handlungen des Thieres?

Wenn sie irgend etwas unterscheiden soll, so kann es nichts weiter als das seyn, daß sich der Mensch über einige seiner Handlungen allgemeine Urtheile bildet, und sich einige Gattungen derselben als gut, andere als böse vorstellt, daß er auch einige wegen ihrer mittelbaren Folgen gut oder böse nennt, da das Thier sich nur die einzelne angenehme oder unangenehme Handlung, und zwar nur wegen ihrer unmittelbarsten Folgen als gut und böse vorstellt. Also ein gewisser sehr geringer Grad des Gebrauchs der Vernunft macht hier den ganzen Unterschied; derjenige nehmlich, welcher hinreicht, um zu urtheilen, daß ein Prädikat, welches jedem einzelnen Dinge zukömmt, der ganzen Gattung zukommen müsse, wozu diese einzelnen

*) Plut. Sympoſiac. L. V. Probl. I.

nen Dinge gehören, und daß also der Grund der Wahrheit des Urtheils in der Natur des Subjekts liegen müsse, ohne doch deutlich einzusehen, wie er darin enthalten sey.

Dritter Brief.

Sie klagen mich an, daß ich die Erfahrungssittenlehre nicht in ihrem ganzen Umfange dargestellt, daß ich nicht alle Systeme derselben angeführt und gerade die Systeme der besten Erfahrungsmoralisten verschwiegen habe. Wenn Sie glauben, daß ich mir auf diese Art meinen Sieg habe erleichtern wollen: so thun Sie mir Unrecht. Das konnte ich nicht hoffen, wenn mir auch die Wahrheit gleichgültig genug seyn könnte, es zu wollen: ein so wohl unterrichteter und aufmerksamer Gegner, als ich Sie kenne, würde schon dafür sorgen, daß man keinen Sieg über seine Freunde erschleiche. Ich wollte also eben auf diese bessern Systeme kommen, und hatte nur ihre Beurtheilung einem neuen Briefe vorbehalten, um einen weitern Raum dafür zu haben.

Sie können in meinem vorigen Briefe den Wink unmöglich übersehen haben, womit ich deutlich genug zu verstehen gab, daß man der Erfahrungsmoral einen weitern Umfang geben könne, als Epikur ihr vergönnte. Schon Aristipp erweiterte sie um einen merklichen Schritt, indem er den körperlichen Vergnügen auch die sympathetischen zugesellte. Und diese Erweiterung haben kurz vor unserer Zeit einige englische Moralisten noch mehr ausgebildet.

Sie setzten ihr Lehrgebäude dem Thomas Hobbes entgegen, der das epikurische System wieder erneuert und auf dasselbe sein ganzes Naturrecht gebauet hatte. Er ging darin von dem unleugbaren Erfahrungssatze aus, daß der Mensch einen natürlichen Trieb zu seiner Erhaltung und seinem Vergnügen habe, und machte daraus den übereilten Schluß, daß er also andern nichts schuldig sey, als wozu ihn sein eigener Vortheil bestimme. —

Dieser Beobachtung über den eigennützigen Grundtrieb, auf welchen Hobbes sein System gebauet hatte, setzte Richard Cumberland eine

andere Beobachtung entgegen, welche uns in unserer Seele eben so stark einen Trieb des Wohlwollens wahrnehmen läßt. Auf diesem Grunde haben die mehresten englischen Moralisten fortgebauet und darauf ein richtigeres, vollständigeres und zusammenhängenderes Gebäude der Sittenlehre aufgeführet, das sich noch bis jetzt mit Beyfall und Achtung unter ihnen erhalten hat.

Zufolge dieses angebohrnen Triebes beurtheilt der Mensch sowohl seine eigenen als anderer Handlungen, betrachtet sie mit Wohlgefallen oder Mißfallen, tadelt sie oder giebt ihnen Beyfall. Da diese Urtheile alle Lebhaftigkeit, Schnelligkeit und Sicherheit der Sinne haben, so nehmen die englischen Gefühlsmoralisten in der menschlichen Seele ein Vermögen an, das sie den moralischen Sinn nennen. Dieser, sagen sie, müsse uns angebohren seyn, da er, um sich durch Urtheile zu äußern, keinen Unterricht, kein Nachdenken, keine Belehrung der Erfahrung abwarte. —

Das scheint nur so, antwortet ihnen aber Mandeville; dieser innere moralische Sinn ist selbst nichts anders, als eine bloße Täuschung. Er

ist ein Werk der Erziehung und nicht der Natur. Von unserer Kindheit an, hören wir das Urtheil unserer Eltern, Verwandten und Pfleger über unsere Handlungen; einige derselben werden gelobt oder wohl gar belohnt, andere getadelt, oder gar gestraft. Nach dem Gesetze der Einbildungskraft vergesellschaften sich also die Ideen von gut mit den erstern, und die Ideen von böse mit dem letztern. Ist diese Vergesellschaftung uns erst gewohnt und geläufig genug, so wird unser Urtheil über die Sittlichkeit unsrer Handlungen bald so schnell und lebhaft, wie die Urtheile unserer äußern Sinne über Entfernung und Größe der Körper, und wir nennen dann die Fertigkeit solcher sittlichen Urtheile, wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Urtheilen der äußern Sinne, den moralischen Sinn.

Mandeville glaubt also: die Entstehung der sogenannten geselligen Triebe lasse sich aus dem Eigennutze ganz leicht begreifen, wenn man nur bemerke, daß solche Handlungen, die für das Kind an sich keinen Nutzen haben, oder dessen Nutzen es noch nicht einsehen kann, dadurch seinem Eigennutze vortheilhaft vorgestellt werden, daß man sie mit Belohnungen und Strafen, Lob und Ta-

del, Liebkosungen und Unwillen begleitet. Nach dem Gesetze der Vergesellschaftung der Ideen erscheint ihm dann die eine Art unter der Gestalt der Nützlichen und Guten, die andere unter der Gestalt der Schädlichen und Bösen. Wenn diese Vergesellschaftungen oft genug sind wiederholt worden: so wirken sie endlich mit einer Schnelligkeit, die den Urtheilen der Sinne eigen ist, und man hält die daraus entspringenden Urtheile für die Urtheile eines eigenen innern moralischen Sinnes, und zwar, eines angebohrnen, da diese Urtheile aus Vergesellschaftungen entstehen, dessen Ursprung man sich nicht mehr erinnern kann, weil er in die Jahre der Kindheit fällt, wo unsere Ideen von einem geringen Grade von Ueberlegung begleitet werden.

So sähe sich dann die Erfahrungsmoral auf ein Mahl wieder in das gröbste epikurische System zurückgeworfen; die durch Beobachtung unserer selbst entdeckten geselligen Triebe wären weiter nichts, als der unter der Maske des Wohlwollens sich verbergende Eigennutz; verächtliche Heuchler, die ein schönes Urbild, oft schlecht genug, nachäffen.

Vierter Brief.

Sie zürnen auf den Mann, der Ihnen Ihr reitzendes Gefühlsgebäude mit einer kalten, boshaften, hohnsprechenden Schadenfreude von Grund aus zerstört zu haben geglaubt hat. Was ist natürlicher, und wie lieb ich sie um dieses edlen liebenswürdigen Zornes!

Sie haben Recht, dieser Glaube an ein angebohrnes Gefühl des Guten, Edeln und Schönen giebt dem Menschen einen Werth, — erfüllt ihn mit einer wohlthätigen Scham vor allem Niedrigen und Entehrenden des Lasters, und mit einer Ehrerbietung für die Würde seiner vernünftigen und sittlichen Natur, — erhöhet seine Gesinnungen, und erwärmt sein Herz zum Wohlthun und zur Freude an dem Wohl seiner Brüder, daß ein Mensch, der sich dieser Vorzüge bewußt ist, ihrer um Alles in der Welt nicht entsagen möchte. Was wollen Sie aber mit einem Menschen machen, der sich selbst dieses Werths entäußert, und sich, selbst nichts mehr als die niedrigste Stufe auf der Leiter vernünftiger Wesen zuerkennt? Mit Gefühl gegen Gefühl läßt sich hier nichts ausrichten; von dieser

Seite bekennt er sich verwahrlost, — und das Ihrige können sie ihm nicht mittheilen.

Wir werden uns also auf Vernunftgründe mit ihm einlassen müssen.

Dazu gehört, daß wir unsere Empfindungen zergliedern. Werden wir das können? — Nach der Analogie zu urtheilen, sehe ich nicht, warum es unmöglich seyn sollte. Lassen sich die Urtheile des gesunden Verstandes zergliedern und ihre Wahrheitsgründe deutlich denken, warum sollten sich die Urtheile des moralischen Gefühls nicht gleichfalls zergliedern und die Gründe des sinnlichen Wohlgefallens und Mißfallens deutlich denken lassen? Ich fühle daß ich fehlbar bin, denn ich bin mir bewußt, daß ich irre, und ich schließe ganz mechanisch, daß ich irren könne; so überzeugt mich mein gesunder Verstand durch Gefühl und Erfahrung daß ich fehlbar sey. Allein ich kann auch den Begriff des Irrthums zergliedern, ich kann mir ihn als etwas denken, das aus der Verwechselung des Wahren mit dem Falschen entsteht, ich kann mir vorstellen, daß ich dieses mit einander verwechsele, weil ich nicht weiß, daß das Wahre wahr, und

das Falsche falsch sey, daß ich ferner dieses nicht immer wisse, weil ich nicht allwissend bin, und daß ich nicht allwissend bin, weil mein Verstand eingeschränkt ist. So habe ich dann das Gefühl von meiner Fehlbarkeit deutlich gemacht, so habe ich mich aus innern, aus Vernunftgründen überzeugt, daß ich fehlbar sey; ich habe eine Wahrheit, von der mich schon mein Gefühl überzeugte, in deutliche Begriffe aufgelöst, und so ist mir eine Erfahrungswahrheit zu einer Vernunftwahrheit geworden.

Warum sollte eben das aber nicht auch bey den Urtheilen des moralischen Gefühls möglich seyn? Liegt der Grund, warum es bey diesen nicht, wie bey jenen, möglich ist, darin, daß sie moralisch sind? und wie? Diese Frage habe ich noch nie beantwortet gefunden.

Hingegen bemerke ich verschiedene Urtheile des moralischen Gefühls, die ich wirklich in Urtheile der Vernunft auflösen kann. So verdammt dieses Gefühl den Neid in mir selbst sowohl als in andern, als eine unglückliche, verhaßte und erniedrigende Leidenschaft; eben so stellt uns aber auch die Vernunft diese Leidenschaft vor.

Ja! es lassen sich so gar Wahrheiten der eigentlichen Naturlehre anführen, die, als Erfahrungswahrheiten durch Beobachtungen erkannt, und doch auch durch Vernunft können vorhergesehen werden.

Unsere tägliche Erfahrung lehrt uns, daß der Neid den Menschen unglücklich mache; diese Wahrheit ist also eine Erfahrungswahrheit. Das hindert aber nicht; daß es nicht auch eine Vernunftwahrheit sey, oder daß man aus dem Wesen und der Natur einer Leidenschaft, die sich über anderer Glück betrübt, beweisen könne, daß sie dem Neidischen in dem Anblicke fremden Glückes eine reichliche Quelle quälenden Verdrusses seyn müsse.

Der Astronome kann lange vorher, ehe sie sich zuträgt, eine Sonnen- und Mondfinsterniß berechnen, er kennt also diese Naturbegebenheit durch Vernunftschlüsse vorher; viele wissen nichts eher davon, als wenn sie da ist, und der Astronom selbst beobachtet dieselbige Begebenheit in der Natur, die er vorhergesagt hatte; sie läßt sich also auch aus der Erfahrung erkennen. Wir können also verschiedene Dinge, die wir aus der Erfahrung

rung erkennen, auch durch die Vernunft vorhersehen, warum nicht auch die Folgen unserer freyen Handlungen, warum sollte die unsere Vernunft nicht auch vorher sehen, ungeachtet uns die Erfahrung damit bekannt macht?

Wenn es aber möglich ist, daß die Erfahrungswahrheiten auch können durch die Vernunft erkannt werden: so wird es auch nützlich seyn, daß wir sie zu Vernunftwahrheiten erhöhen, wäre es auch nur darum, weil wir ein zergliederndes Vernunftvermögen haben, das uns nicht umsonst gegeben ist, und das wir daher, am wenigsten bey so wichtigen Gegenständen, als die moralischen Wahrheiten sind, nicht ungebraucht lassen dürfen.

So hätten wir dann einen Weg gefunden, auf welchem wir mit dem epikurischen Moralisten zu einem Ziele kommen, an welchem wir ihn zu einer Sittenlehre, die mit dem bessern Gefühle harmoniert, herüber bringen können.

Fünfter

Fünfter Brief.

Ich habe es freylich in meinem vorigen Briefe über die Vernunfterkenntniß der moralischen Wahrheiten nur bey dem Beweise des Könnens bewenden lassen. Sie meynen, daß auch das Müssen noch einen besondern Beweis erfodere.

Ich könnte Ihnen antworten, daß da, wo von der Erhöhung unserer Seelenkräfte und der Verbesserung unserer Erkenntniß im Allgemeinen die Rede ist, der Beweis des Könnens auch zugleich den Beweis des Müssens mit einschließe. Ich gestehe indeß gern, daß es in dem vorliegenden Falle noch besondere Gründe gebe, welche dabey den Gebrauch der Vernunft nothwendig machen, und wenn es die sind, welche Sie verlangen, so will ich sie Ihnen gern vorlegen.

Zuförderst sagt uns die Erfahrung, daß sich oft die Urtheile des moralischen Gefühls widersprechen; und diese Widersprüche finden sich nicht bloß in dem Urtheilen einzelner Menschen, sie finden sich häufig in den Urtheilen ganzer Völkerschaften; sie betreffen nicht bloß unbedeutende Klei-

nig-

nigkeiten, sie betreffen oft die wichtigsten und unleugbarsten Naturgesetze. Ein abergläubischer Religionsschwärmer wird ohne den geringsten Gewissensbiß gegen seinen irrenden Nebenmenschen mit solchen ausgesuchten Martern wüten, deren Anblick ein gefühlvolles und unverblendetes Herz mit Schauder und Entsetzen erfüllt. Hier sind die moralischen Urtheile über die nehmliche Handlung im geradesten Widerspruche gegen einander. Welches von beiden ist das unrichtige? — Ihr mildes Gefühl wird sich nicht einen Augenblick bedenken, ein Urtheil zu verdammen, welches solche Grausamkeiten für erlaubt erklärt. Warum ist es aber unrichtig? — Sie antworten: weil es das Urtheil eines rohen, unbelehrten Gefühls ist. — Vortreflich! Allein alsdann erkennen Sie, daß das moralische Gefühl belehrt werden muß, wenn seine Urtheile richtig seyn sollen. Wer soll es aber belehren, wenn es die Vernunft nicht soll?

Und daß diese das moralische Gefühl eben sowohl als den gemeinen Verstand belehre, davon finden wir den Beweis in der Geschichte der moralischen Kultur sowohl bey einzelnen Menschen als bey ganzen Völkern. So wie die Völker allgemach

in Kenntnissen und Aufklärung einander nachgekommen sind, so haben sich in dem genauesten Verhältnisse die Urtheile ihres sittlichen Gefühls immer mehr dem vollkommensten Einklange genähert; so wie z. B. das rohere Volk endlich nach und nach mit der wahren Natur des Irrthums und der Ueberzeugung, mit den Mitteln den erstern zu hindern und die letztere zu befördern bekannter geworden, so hat es die eben so grausamen als verkehrten und unkräftigen Mittel dazu zu verabscheuen und aufzugeben angefangen; und so hat das Licht der Erkenntniß dem rohen Gefühle immer vorleuchten müssen, wenn es verbessert und berichtigt werden sollte.

Ich könnte dieses Beyspiel von der Belehrung des sittlichen Gefühls noch mit einer ansehnlichen Menge anderer vermehren; doch wozu? Erhellet nicht schon aus diesem einzigen die Wahrheit hinlänglich, daß das Gefühl in der Beurtheilung moralischer Gegenstände nicht zureiche, und daß wir am Ende doch von demselben an den Richterstuhl der Vernunft appelliren müssen, um da seine Urtheile entweder berichtigen oder bestätigen zu lassen?

Statt

Statt dessen will ich lieber diesen Beweis noch auf eine andere Art verstärken. Wir befinden uns oft in der Verlegenheit, daß unser Gefühl zweifelhaft ist, wie es entscheiden soll. Das begegnet uns bey solchen Collisionsfällen, wo die Entscheidungsgründe so subtil sind, daß sie von dem bloßen sinnlichen Gefühl nicht können gefaßt werden. Der Unterschied von dem Mehr oder Weniger, kann so gering, die Gründe für das Eine oder Andere, können so tief liegen, das Wahre kann sich durch so feine Züge von dem Falschen unterscheiden, daß uns nichts als die sorgfältigste Zergliederung, die tiefsinnigste Untersuchung und der vorsichtigste Gang der Vernunft zu einem richtigen Urtheil führen kann.

Nehmen Sie noch dazu, daß dies das einzige Mittel ist, andere von der Richtigkeit meines Urtheils zu überzeugen. Wenn Ihre Urtheile von dem meinigen abweichen, wie werden wir uns einander belehren können, wenn wir sie nicht nach den ersten Grundwahrheiten des menschlichen Verstandes prüfen, und aus diesen eines oder das andere nach unleugbaren Gesetzen der gesunden Vernunft herleiten. In diesen stimmen alle Menschen überein, wenn sie in ihren Gefühlsurtheilen auch noch so weit von einander abweichen.

Sechster

Sechster Brief.

Sie spielen unsere Untersuchung zu weit in die Spekulation; bis dahin können wir uns nicht entfernen, wenn wir nicht zu weit von der Hauptsache abkommen wollen. Daß es außer der Erfahrung noch andere gewisse Erkenntniß gebe, das muß ich hier als ausgemacht annehmen dürfen. Das Aeußerste was Sie mit Recht von demjenigen fodern können, der die Sittenlehre für eine Vernunftwissenschaft hält, ist, daß er Ihnen eine erste unleugbare Grundwahrheit angiebt, und den Weg anzeigt, auf welchem die Naturgesetze nach ihren großen Hauptabtheilungen daraus können hergeleitet werden.

Dieses erste Principium nicht allein aufzufinden, sondern auch seine Wirksamkeit in allen menschlichen Handlungen deutlich genug wahrzunehmen, ist nicht ohne Schwierigkeit. Die neuere Philosophie hat es so ausgedruckt: wir müssen uns so vollkommen machen, als möglich. Der kürzeste Weg sich von dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, den die meisten gewählt haben, nehmlich es auch der Natur des

Wil-

Willens herzuleiten. Wir können nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt, oder was wir uns nicht anschauend als gut, und nichts verabscheuen, was uns nicht mißfällt, oder was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. Wenn also das gut ist, wodurch unsere Vollkommenheit vermehrt, oder unsere Unvollkommenheit vermindert, und das böse, wodurch unsere Unvollkommenheit vermehrt oder unsere Vollkommenheit vermindert wird: so müssen wir unsere Vollkommenheit wollen, und unsere Unvollkommenheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Richtigkeit, vermöge der Natur unseres Willens muß diese Wahrheit eben so gewiß die erste und allgemeine Grundwahrheit für die praktischen Wissenschaften seyn, als vermöge der Natur unseres Verstandes der Satz des Widerspruches der erste Grundsatz aller spekulativen Wissenschaften ist.

Allein erstlich wünscht man außer dieser synthetischen, auch eine analytische Ableitung dieser Wahrheit zu haben. Man vermuthet theils eine größere Evidenz von dieser letztern, theils eine beträchtliche Erleichterung ihrer Anwendung auf die besondern Naturgesetze. Zum andern findet man

es bedenklich, daß das erste Grundgesetz uns zur Beförderung unserer Vollkommenheit verpflichten soll. Man fürchtet, daß diese Wahrheit nur ein Grundsatz für die Pflichten gegen uns selbst seyn könne, wenigstens besorgt man, aus demselben keinen Uebergang zu den geselligen Pflichten zu finden. Baumgarten hat zwar, wie Sie wissen, diesem Grundsatze eine Wendung gegeben, von der man erwarten sollte, daß sie alle diese Besorgnisse werde beruhigt haben. Allein ich höre sie immer noch, und selbst aus Ihrem Munde. Es muß also in der Art, wie er ihn vorgetragen: **Mache dich als Mittel und Zweck vollkommen**, noch eine Dunkelheit liegen, die aufgeklärt zu werden verdient. Vielleicht verliehrt sie sich, wenn wir auf dem analytischen Wege zu demselben hinaufsteigen.

Lassen Sie uns von dem leichtesten anfangen; das sind ohne Zweifel die Pflichten gegen uns selbst. Wenn sie bey diesen die Sittlichkeit nicht bloß in ihre Beziehung auf körperliches Vergnügen oder eigentliche Sinnenlust setzen; wenn sie die Vergnügen der Einbildungskraft und des Verstandes, als wahre und eigenthümliche Vergnügen dieser

ser Seelenkräfte erkennen: so wird es nicht schwer werden, in der Zergliederung des Vergnügens ein Gefühl seiner Vollkommenheit wahrzunehmen. Die ersten Grundsätze der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, sind in dieser Zergliederung des Vergnügens, das uns die Werke der Künste verschaffen, bereits sichtbar geworden. Indem man den Quellen desselben nachgespürt, um daraus die Regeln der Kritik der Künste abzuleiten, hat man gefunden, daß die Gründe alles Vergnügens nur in einer leichten und angemessenen Thätigkeit zu finden sind. Diese Thätigkeit unserer Kräfte ist aber ihre Vollkommenheit, und also ist Vollkommenheit die Quelle des Vergnügens; und wenn dieses Vergnügen wahres und unschädliches Vergnügen ist: so ist es ein Bestandtheil der Glückseligkeit. Mache dich so viel als möglich vollkommen, ist also eben so viel, als: Suche dein wahres und daurendes Vergnügen, oder suche deine Glückseligkeit.

Angemessene Thätigkeit, Gefühl seiner Vollkommenheit ist also die allgemeine Quelle des Vergnügens. Am besten sieht man das aus dem Gegentheil. Langeweile ist unangenehm, und Lange-

weile entsteht aus Unthätigkeit und Einerley. Die schönste Opernarie ewig anhören zu müssen, würde eine ausgesuchtere Hölle seyn, als je der rohe oder vielleicht sinnreiche Aberglaube mag erdacht haben. Ich hörte einst eine selbst nach dem heutigen Maaßstabe etwas lange Cadence von Stamitz. Wie? dacht ich, wenn du diese Cadence ewig hören müßtest: du müßtest verzweifeln, und dich vernichtet wünschen. Diese Bemerkung hat eine geistreiche Frau in eine angenehme Dichtung gekleidet.

Eine Fee verdammt eine veränderliche Dame 30 Jahre hindurch auf einer grünen Ebene unter einem immer gleich hellen und heitern Himmel langsam nach einer geraden Linie ohne Ruhe und Unterbrechung fortzugehen. Cette obligation, erzählt die Dame weiter, de tracer continuellement une droite ligne en marchant toujours d'un pas égal et lent, me parut très pénible; mais j'etois bien eloignée de sentir toute l'horreur de ma situation. — Dans cet état cruel je poursuivois tristement ma droite ligne; je ne pleurois plus, je baillois, je n'avois plus la force de m'affliger, j'étois accablée, anéantie sous le poids insupportable de

de l'ennui. L'unique desir, que j'eusse veritablement conservé, etoit celui de revoir des étres animés, des Arbres, des Maisons, des Montagnes. La seule vue d'un nuage m'eût charmée; un orage, du tonnèrre, de la pluye, m'auroient transportée de joïe; combien je regrettois la nuit, le clair de lune et les etoiles! enfin le moindre changement eût été pour moi l'evenement le plus heureux; et je sentois que l'ingenieuse et jalouse Prudine, en me condamnant à cet étrange supplice, avoit trouvé la manière la plus cruelle de me punir de l'inconstance, qu'elle me reprochoit. *Les Veillées du Chateau* T. IV. S. 191.

Im Vorbeygehen stoßen wir hier auf die richtige Subordination der Kritik unter die Sittenlehre, die selbst von berühmten Theoristen der schönen Künste verkannt worden ist. Die Kritik soll die Werke hervorbringen lehren, die überhaupt Vergnügen verursachen; der Zweck ihrer Verrichtungen ist Vergnügen, ob es wahres oder falsches, schädliches oder nützliches ist, das beurtheilt sie nicht, das überläßt sie der Sittenlehre zu beurthei-

 len.

ken. Diese entscheidet ob das Vergnügen schädlich sey oder nicht, ob es mit der Glückseligkeit, mit der Vollkommenheit des Menschen, wozu die verhältnißmäßigste Uebung und Ausbildung seiner Kräfte gehört, bestehen könne. —

Doch wir dürfen diesen Nebenpfad nicht weiter verfolgen, um nicht von der Hauptstraße unserer Untersuchung abzukommen, ob sich gleich manche angenehme Früchte darauf sammlen ließen.

Wir wären also auch auf dem Wege der Abstraktion von der Zergliederung unserer Empfindungen zu dem höchsten sittlichen Gesetze gelangt, zu welchem uns auch schon die Betrachtung der Natur unseres Willens hingeführt hatte. Der erstere ist gebahnter, ebener, lichtvoller. Hat er uns richtig geführt? Das verlangt mich nächstens von Ihnen zu erfahren.

Siebenter Brief.

Mit meiner Zergliederung des Vergnügens wären Sie also zufrieden; Sie gestehen, daß sie uns die Vollkommenheit, als den Grund des Wohlgefallens,

lens, deutlich genug zeige. Sie meynen nur, ich habe mir meine Arbeit zu leicht gemacht; meine Auflösung der angenehmen Empfindungen sey zwar Ihnen genugthuend, es stehe aber dahin, ob sich Epikur und seine Schüler, die bey dem unzergliederten Gefühl stehen bleiben, dabey beruhigen werden.

Für diese würden wir also einen Umweg nehmen müssen; und auch der, hoffe ich, wird so weit nicht seyn.

Es kömmt darauf an, daß wir uns darüber vereinigen, ob die Vernunft auch angenehme Empfindungen, die ihren Grund im Körper haben, vorhersehen könne. Sollte sie das nicht können, hätte uns die Natur in der Bestimmung unseres Thuns und Lassens auf bloße Empfindungen und Instinkte herabgesetzt: so würde für uns eben so wenig eine Wissenschaft der Glückseligkeit möglich seyn, als für unsere übrigen unvernünftigen Mitgeschöpfe, und wir thäten wohl, hier nur gleich unsere Untersuchungen über das Principium der Sittlichkeit abzubrechen. Denn indem wir uns mit diesen Untersuchungen beschäftigen: so thun wir es, weil wir sie zur Vernunfterkenntniß der

Moralität zu bedürfen glauben; es muß also eine solche Vernunfterkenntniß möglich seyn.

Die Vernunft muß erforschen können, warum wir in dem gesunden Zustande durch unsern Körper angenehme und in dem Kranken unangenehme Gefühle erhalten. Wenn sie nun von dem Arzte belehrt wird, daß wir gesund sind, wenn unsere Lebenskräfte in einer solchen Harmonie sind, daß alle Verrichtungen seiner Theile leicht und ungehindert von Statten gehen: so wird es bloß darauf ankommen, daß die Vernunft erforsche, was der Erhaltung der Theile und Kräfte des Körpers nützlich oder schädlich seyn.

Wie kann sie es aber? — Eben so wie andere Wahrheiten durch die Vernunft erkannt werden. Daß zu einer gewissen Zeit eine Sonnenfinsterniß erfolgen müsse, kann derjenige vorhersehen, der mit dem Mechanismus und der Natur unsers Planetensystems bekannt ist; der die Größen, die Entfernungen, und die Bewegungsgesetze der dazu gehörigen Himmelskörper kennt. Eben so kann man aus der Natur des menschlichen Körpers und seiner Theile wissen, was ihm heilsam oder schädlich

lich ist. Man kann aus der Natur des Auges wissen, daß es würde äußerst gefährlich seyn, es mit Pflastern zu erweichen und mit Binden zusammenzupressen, weil dadurch die zarten durchsichtigen Häute desselben würden aneinander gedrückt und so undurchsichtig werden. Daß kann und muß der Arzt vorher wissen, ohne je darüber eine gefährliche Erfahrung angestellt oder nur abgewartet zu haben.

Wer die Natur des **Menschen** kennt, muß also auch schon zum voraus mit dem bloßen Verstande beurtheilen können, was dem **Menschen** nützlich oder schädlich seyn wird.

Wenn dies von dem Körper gilt: so muß es noch weit mehr von der Seele gelten, da wir mit ihrer Natur noch leichter bekannt werden können; vorausgesetzt, daß wir eine Seele haben, welches Epikur selbst nicht leugnet und auch nicht leugnen kann; wie er sich übrigens ihre Substanz vorstellen mag.

Welche Folgen also die Handlungen haben, wobey wir uns unser, nicht fremdes Wohl zunächst

 und

und unmittelbar vorsetzen, das läßt sich bestimmen, sobald wir diejenigen Theile unserer selbst kennen, auf dessen Vollkommenheit es dabey abgesehen ist. Daß ein gutes Gedächtniß etwas vortheilhaftes und erwünschtes sey, daran wird nicht leicht jemand zweifeln. Wenn wir einmahl die Natur unsers Gedächtnisses kennen, wenn wir mit den Gesetzen bekannt sind, wonach dieses Vermögen unserer Seele wirkt, so wissen wir auch, was wir zu thun haben, wenn wir es erhalten und verbessern wollen; wir können aus dieser Kenntniß viele Pflichten herleiten, wozu wir nicht erst die Bewegungsgründe aus der Erfahrung kennen gelernt haben. Es ist leicht, diese Bemerkung auch über alle übrigen Theile und Vermögen des Menschen auszudehnen.

Das allgemeine **Kennzeichen der Moralität** unserer freyen Handlungen, das, woran die Vernunft erkennt, ob sie gut oder böse sind, kann also kein anderes seyn, als daß sie entweder unsere **Vollkommenheit befördern oder hindern.**

Achter Brief.

Ich kann die Gerechtigkeit Ihrer Foderungen, so wie die Schwierigkeiten, die Sie in ihrer Befriedigung finden, weder übersehen noch verbergen; denn ich bin keineswegs Willens, Ihre Ueberzeugung zu erschleichen. Es ist wahr, wenn das angegebene Kennzeichen der Sittlichkeit, der erste Grundsatz der Moral, gegen alle Einwürfe soll gesichert seyn: so müssen wir auch deutlich angeben können, wie sich daraus die geselligen Pflichten herleiten lassen; es ist ferner wahr, daß dieses allerdings seine großen Schwierigkeiten hat; es ist endlich nicht zu leugnen, daß selbst dieses erste sittliche Gesetz, so wie es Baumgarten verbessert und erweitert hat, noch aufgeklärt und bewiesen zu werden bedarf. Sollen wir aber deswegen daran verzweifeln? und schon verzweifeln, ehe wir noch unsere Kräfte an allen diesen Fragen versucht haben?

Ich kann dieses desto unbesorgter, da ich an Ihnen einen billigen und erleuchteten Richter habe. Wenn ich Sie nicht befriedige: so werden Sie mich belehren; bin ich aber so glück-

lich, Sie zu überzeugen: so haben wir, glaub' ich, etwas Großes gewonnen.

Es giebt Fälle, wo es nicht gleich jedermann in die Augen fällt, wie das, was wir für Andere thun, auch für uns vortheilhaft sey. Es kann Handlungen geben, die, indem sie Andern nützlich sind, uns selbst schädlich scheinen. Die Beförderung des menschlichen Wohls hat es daher nöthig gemacht, um einen jeden zu den Aufopferungen für die Gesellschaft willig zu machen, ihm in dem Wechsel gegenseitiger Dienste dafür einen Ersatz zu verschaffen, und den Eigennutz von der Störung desselben durch Strafen abzuhalten. Allein derjenige, welcher bey seinen geselligen Handlungen auf nichts als auf diesen Ersatz zu sehen gewohnt ist, wird ihn so wohlfeil als möglich zu erkaufen, oder gar unentgeldlich zu erschleichen suchen. Wenn die geselligen Handlungen also nicht auf eine unsichtbare Weise uns vollkommen machen, so ist es in vielen Fällen zweifelhaft, ob sie uns nützlich sind, und — wenn unsere Verpflichtung dazu bloß auf diesem Grunde beruhet, — ob wir dazu verpflichtet sind.

Eben

Eben das müssen wir von den Pflichten der Nothwendigkeit sagen. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Verletzung dieser Pflichten nur schädlich ist, wenn sie entdeckt werden, und wenn wir nicht mächtig genug sind, sie ungestraft zu thun. Der listige Betrüger, der nichts als die Ahndung des Betrogenen scheuet, der er sich durch seine Verschlagenheit zu entziehen hofft, so wie der mächtige Tyrann, den der schwache Unterdrückte nicht erreichen kann, würden die grösten Thoren seyn, wenn ihnen ein glückliches Bubenstück das geringste Bedauren verursachte.

Indeß macht dem Menschenfreunde eine Handlung, wodurch er anderer Glück vermehrt, je uneigennütziger und unbelohnter sie ist, auch desto mehr Vergnügen; die Strafloſigkeit befreyet den Frevler nicht von den Qualen eines bösen Gewissens. Die Freuden der Menschlichkeit und des Beglückens in zwey zum Wohlthun gleich stark gestimmten Herzen, sind immer im zusammengesetzten Verhältniß ihrer Aufopferung, und des Guten das sie gestiftet, so wie im umgekehrten Verhältniß der Belohnung, die sie dafür gehofft und erhalten haben. Daß ein Bubenstück nützlich gewesen

wesen ist, nimmt dem Bewußtseyn desselben seinen Stachel nicht; und wenn ein Thron seine Belohnung gewesen ist, so wird das blutige Phantom des Entthronten den glücklichen Kronenräuber doch zum Unglücklichsten aller Sterblichen machen, seine unermüdeten Martern so lange häufen, daß er den elendesten seiner Sklaven beneidet, sich nach dem Tode als dem einzigen Linderer seiner Qualen sehnt, seine Vernunft verliehret, und endlich in der Verzweifelung seine Rettung suchet. So ist das Gemählde, das uns der unerreichbare Shakespear von diesem Zustande in seinem Macbeth macht.

„Mir wars, als hört ich eine Stimme: „Schlaf nicht länger! Macbeth mordet den „Schlaf! den lieben unschuldigen Schlaf! Ihn, „welcher den Wirrwarr aller Sorgen auflöst, und „jeglichem Tage neues Leben gebiert, ihn, das „Stärkungsbad der erschlaffenden Arbeit, den Balsam verwundeter Seelen, den zweyten Gang der „großen Natur, das leckerste, nahrhafteste Gericht beym Gastmahl des Lebens! Immer war's, „als schrie es durchs ganze Haus: Schlaf nicht „mehr! Glamis hat den Schlaf ermordet!

„Und

„Und dafür wird Cawdor nicht mehr schlafen!
„Macbeth nicht mehr schlafen!„

Hier ist eine Wirkung ohne Ursach, wenn Recht und Unrecht, Sittlichgutes und Sittlichböses bloß aus der Erfahrung von seinen sichtbaren nützlichen oder schädlichen Wirkungen erkannt werden soll. — Man sagt, eben diese Freuden und Entzückungen über tugendhafte Handlungen, eben diese Martern, welche auch unbekannte Bubenstücke begleiten, das sind die guten und bösen Folgen, die erstere zu moralisch guten, die andern zu moralisch bösen Handlungen machen.

Die besten und edelsten unter den Vertheidigern der Erfahrungsmoral, haben, wie ich in einem meiner vorigen Briefe zugestanden, diese Folgen mit unter denjenigen befaßt, die die Sittlichkeit der Handlungen bestimmen sollen. Allein diese Wirkungen unserer guten und bösen Handlungen, so sehr sie auch bisweilen dem Zuschauer sichtbar werden, haben doch ihren vornehmsten Schauplatz, und lassen sich am stärksten, in der Seele des Urhebers, fühlen. Wie entstehet nun da bald dieses Jauchzen des Beyfalls, bald diese Qual der Selbstver-

verdammung? Setzet diese Billigung einer Handlung in dem einen Falle, und diese Verdammung derselben in dem andern nicht augenscheinlich schon voraus, daß die erfreute oder gequälte Seele bereits ihr Urtheil über die Handlung gesprochen hat?

Wo ist also die Quelle der Sittlichkeit der geselligen Handlungen, wenn wir sie nach den guten oder bösen Folgen beurtheilen sollen, die sie für uns haben? — In der Veredlung oder Erniedrigung unseres geistigen Wesens, die wir von denjenigen unserer Handlungen erwarten, wodurch wir andern nützlich oder schädlich sind.

Wie wird aber unser geistiges Wesen durch Handlungen veredelt, wodurch wir Andern nützlich sind, wie wird es dadurch vollkommner? wie wird es durch solche erniedrigt, die andern schädlich sind? — Das ist eine Schwierigkeit aus der uns die Erfahrung allein nicht helfen kann. In den meisten Fällen ist fremde Vollkommenheit die einzige sichtbare Folge unserer besten geselligen Handlungen; wenigstens die einzige, die unmittelbar, und doch oft auch nur dem geübtern hellern

Ver-

Verstande in die Augen fällt. Daß Aufmerksamkeit, Nachdenken, Ueberlegung, Fleiß und Uebung meinen Verstand verbessern, davon kann mich auch die Erfahrung ohne Schwierigkeit belehren. Auch davon allenfalls, daß ich, indem ich andere unterrichte, selbst an Kenntnissen wachse. Die Gründe, warum das so seyn könne, und so seyn müsse, sind ebenfalls nicht schwer zu finden. Was ich Andern vortragen und faßlich machen will, das muß ich erst selbst von allen Seiten kehren und wenden, um die Seite so zu fassen, von der ich es an die Ideen meines Zuhörers oder Lesers am leichtesten anknüpfen kann. Schon die Mittheilung der Erkenntniß selbst hat den Vortheil, daß meine Ideen, indem ich sie in Worte kleide, und in einen zusammenhängenden Vortrag ordne, sich von selbst aufklären, bestimmen, berichtigen, daß ich die Lücken und das Unbestimmte in meiner Erkenntniß wahrnehme, und die erstern auszufüllen, das andere einzuschränken genöthigt werde. Hier ist es also unverkennbar, daß mein Wohlthun mit meiner eigenen Vollkommenheit genau verbunden ist, und daß die letztere mit dem erstern in dem richtigsten Verhältniß stehet.

Wie aber? wenn es nicht Mittheilung von Erkenntniß ist, durch die ich wohlthue? — Vielleicht hat der Fall um deswillen so wenig Schwierigkeiten, weil ich ihn nur von einer Seite betrachtet habe; er muß aber noch von einer andern betrachtet werden, die alle Schwierigkeiten mit den Fällen gemein hat, wo die Frage ist, wie mein geistiges Wesen sich überhaupt durch Wohlthun, von welcher Art es seyn mag, selbst vollkommner mache. Die meisten Weltweisen, die sich auf diese Frage eingelassen, haben die Schwierigkeiten einer genauen und ganz befriedigenden wenigstens allgemein faßlichen Beantwortung derselben aus Vernunftgründen so sehr gefühlt, daß sie lieber von dem Versuch abgestanden sind, und sich begnügt haben, bloß auf die Erfahrung zu verweisen. Wolf *) beruft sich auf das Beyspiel der unglücklichen Menschen, die außer aller menschlichen Gesellschaft in den Wäldern unter wilden Thieren aufgewachsen sind, um zu beweisen, daß der Mensch, um die Vollkommenheiten zu erlangen, deren der Mensch fähig, und zu denen er bestimmt ist, müsse mit Menschen in Gesellschaft leben. Die Sache hat

*) Phil. pract. un. Vol. I. §. 220.

hat ihre völlige Richtigkeit, und niemand wird die Erfahrung selbst in Zweifel ziehen. Nur sehe ich hier noch nicht, wie mich das, was ich für die Gesellschaft thue, — nicht was ich von ihr empfange, oder was sie für mich thut, — vollkommener mache; alles was ich sehe, ist, daß das Wohlthun anderer in der Gesellschaft meine Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert. Höchstens kann ich schließen, daß ich auch etwas für die Gesellschaft thun müsse, wenn ich erwarten will, daß sie sich zu meinem besten bemühe. Die Aufgabe, wie befördere ich durch mein Wohlthun unmittelbar meine eigene Vollkommenheit, erwartet also noch immer ihre Auflösung.

Ich kenne keinen Weltweisen, der sich tiefer und mit mehrerem Glücke an diese Auflösung gewagt hat, als Plato; allein man hat sie entweder nicht bey ihm gesehen, oder wenn man sie gesehen hat, gleich einem Traume seiner dichterischen Einbildungskraft, als unrichtig, oder wenigstens als unverständlich verworfen.

Ich kann von meiner Bewunderung kaum zurückkommen, wenn ich zusehe, was dieser schöpfe-

rische Geist für Vorkehrungen macht, was er für Gerüste errichtet, um eine Theorie faßlich zu machen, von der niemand so gut, als er selbst die Schwierigkeiten fühlen konnte. Da er verzweifelt die wohlthätigen Wirkungen der allgemeinen Gerechtigkeit für den Gerechten selbst an dem einzelnen Menschen fühlbar und anschaulich zu machen: so nimmt er seinen Weg zu diesem Hauptgesichtspunkte seiner unnachahmlichen Republik durch das Gebäude seines vollkommnen Staats, — einer Erdichtung von der grösten philosophischen Erhabenheit, deren Sinn und Absicht so allgemein verkannt wird. In diesem erdichteten Staate, dem vortreflichsten Werke der menschlichen Verstandeskraft ist es sichtbar, daß alles Wohl, alle Glückseligkeit desselben von der vollkommensten Harmonie und Unterordnung der darin zusammenwirkenden Kräfte abhange; es ist darin sichtbar, daß die edelsten Kräfte, Verstand und Vernunft, gleich den weisen Aristokraten des Staates bey der Anordnung der Geschäfte müssen den Vorsitz führen, und, wie die die Krieger in dem Staate zu der Ausführung ihrer weisen Absichten, so den Muth in der menschlichen Seele zu nützlichen Unternehmungen lenken, und, wie das wilde, ungestüme

Volk

Volk, die Leidenschaften des Menschen, im Zaume halten müssen.

In diesem Gemählde, mit Michael Angelo's Kühnheit und vielleicht auch mit seiner Inkorrektion und gigantischen Einbildungskraft gezeichnet, wenn ich es als ein Bild von dem Grundrisse ansehe, nachdem meine wirkende Kräfte zu lenken sind, ersehe ich augenscheinlich, daß die größte Summe meiner Vollkommenheit und Glückseligkeit nur aus der verhältnißmäßigen und übereinstimmigen Thätigkeit aller meiner Seelenkräfte entstehen könne. Wohlthun also und allgemeine Gerechtigkeit ist die Quelle meiner Glückseligkeit, nicht um der Vortheile willen, die sie meinem Eigennutze, meinem Ehrgeitze, meiner Sinnenlust gewähren; sie sind es, weil sie meiner Seele die verhältnißmäßigste Uebung ihrer Kräfte, und also die gröste Summe geistiger Vollkommenheit verschaffen. Der Schöpfer einer so erhabenen moralischen Theorie verdient in der That der Göttliche unter den Weisen genannt zu werden, wenn je ein Mensch es verdienen konnte.

Neunter Brief.

Wenn Sie meinen letzten Brief lang und vielleicht zu lang gefunden haben: so werd ich mich nicht wundern. Allein ich mußte Ihre Geduld mißbrauchen; ich hätte nicht gewußt, wo ich hätte abbrechen können; und zudem hatte mich die Materie erwärmt; ich war nicht kalt genug, zu überlegen, wie viel ich Ihrer Geduld zumuthete. Von nun an verspreche ich Ihnen mehr Discretion.

Ich finde mich indeß hier in einer neuen Verlegenheit. Ich besorge, daß mich die Untersuchung in einige Spitzfindigkeiten verschlagen wird, von denen ich noch nicht sehe, wie ich sie werde verständlich und also interessant machen können. Das ist der Fall, worin sich die Wahrheit nur zu oft befindet, daß Ihre Gründe nicht auf der Oberfläche liegen, und daß die Geduld des Forschers schon lange erschöpft ist, ehe er bis in ihre Tiefen hat dringen können. Wie sehr wünscht sich dann ihr Vertheidiger alle Künste der Lehrens, des Zergliederns, des Ueberzeugens, um das Ergründen leichter zu machen. Ich kann daher nicht ohne einige Unruhe den Ausgang meiner Bemühung abwarten, Ihre

Ueber=

Ueberzeugung von der Wahrheit und dem höchsten Ansehen des ersten moralischen Gesetzes zu vollenden.

Um recht sicher zu gehen: so lassen Sie uns gleich vor dem ersten Schritte noch den eigentlichen Standpunkt bestimmen, von dem wir auszugehen gesonnen sind.

Wir waren so weit eins geworden, daß — von den moralischen Wahrheiten eine Vernunfterkenntniß möglich sey; daß — alle vernünftige Gewißheit nur könne durch Beweise gewirkt werden, daß — alle Beweise an sich selbst unleugbare erste Wahrheiten voraussetzen, daß — die erste unter allen moralischen Wahrheiten, der höchste Grundsatz aller praktischen Wissenschaften, das höchste aller sittlichen Gesetze das Gesetz sey: mache dich, so viel möglich ist, vollkommen, und daß endlich — aus diesem Gesetze sich auch alle wahren gesellige Pflichten herleiten lassen.

Hier hält man uns gleich mit dem Einwurfe fest: Es ist mißlich, die Pflichten gegen Andere von der Verbindlichkeit zur Beförderung seiner eig-

nen Vollkommenheit abhangen zu lassen; das ist nichts mehr und nichts weniger als verborgener Eigennutz, geheime Selbstsucht. Sagen Sie, daß Sie dafür gesorgt haben, und daß ein Mensch der durch Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe seine ganze vernünftige Natur veredle, nicht eigennützig und selbstsüchtig heißen könne, daß es etwas anderes sey, seine Wollust darin finden, einen Dukaten zur Erleichterung des Elendes einer armen Wittwe und ihrer darbenden verwaysten Unmündigen anzuwenden, als darin, sich dafür eine Ananas zu kaufen, um sich in ihrem Genuß die ausgesuchteste Sinnenlust des Geschmackes zu verschaffen; — sagen Sie das; so antwortet man Ihnen, daß wenn es dann auch nicht mißlich ist, es doch wenigstens nicht nothwendig sey, durch diesen Umweg auf die geselligen Pflichten zu kommen, da man auf einen bequemeren Weg dahin gelangen könne. Man dürfe nur das für das erste moralische Gesetz erklären, von welchem wir wollen, daß es von andern allgemein angenommen werde. Das heißt, wenn ich es recht verstehe, wir müssen das Andern thun, wovon wir wollen, daß sie es uns thun.

Das ist allerdings ein sehr wahres Gesetz, nur ich glaube nicht, daß es das erste sey. Lassen Sie es uns nur in einem bestimmten Falle betrachten. Wir müssen dankbar seyn, weil wir wollen, daß alle andere Menschen dankbar seyn sollen; ist das der einzige Bewegungsgrund zur Dankbarkeit? Wir müssen wohlthätig seyn, weil wir wollen, daß alle andere Menschen wohlthätig seyen; ist das der einzige Bewegungsgrund zur Wohlthätigkeit? Fühlen wir uns nicht schon zu Dankbarkeit und Wohlthätigkeit an sich selbst, ohne alle Rücksicht auf irgend eine Erwiederung oder auf ihren Nutzen für das allgemeine Beste, verpflichtet? Dankbarkeit und Wohlthätigkeit sind Quellen der reinsten und lebhaftesten Vergnügen, sie sind Tugenden, sie sind Vollkommenheiten und können in keiner Seele ohne das Gefühl der edelsten geistigen Kräfte seyn. Und warum wollen wir, daß die Verpflichtung zur Dankbarkeit und Wohlthätigkeit allgemein sey? weil es uns vortheilhaft ist, daß alle Menschen sich zur Dankbarkeit und Wohlthätigkeit verpflichtet halten? weil sie auch gegen uns dankbar und wohlthätig seyn sollen? Warum will es aber die unabhängige, sich selbst genugsame Gottheit? Gewiß nur, weil es den Wohlthätigen und Dankbaren selbst

selbst beseligt? Wünschen wir sie ihm darum auch? So erkennen wir also, daß diese Tugenden, den der sie übt, für sich und ohne alle Rücksicht auf irgend einen andern Vortheil beselige.

Wir üben also diese Tugenden, und wir halten uns verpflichtet sie zu üben, weil wir den Bewegungsgrund dazu in unserm eigenen Wohl finden, wir mögen nun dieses Wohl auf die Befriedigung unseres Eigennutzes, oder auf den höhern Genuß der Veredlung unserer vernünftigen Natur einschränken.

Hier begegnen sich die Urtheile der Erfahrung mit den Urtheilen der Vernunft über den Grund aller Verbindlichkeit; und die Harmonie, die wir hier zwischen beiden entdecken, muß, wie überall, so auch hier, der Wahrheit keine geringe Stärke geben. Wir können nichts begehren, sagt uns die Vernunft, als was uns gefällt, was uns Vergnügen macht, oder wovon wir Vergnügen erwarten. Was mir gefällt, muß mir immer, wegen des Gefühls meiner eigenen Vollkommenheit gefallen, die es mir gewährt; und dagegen streitet nicht, daß mir Dinge, die außer mir sind, gefallen;

len; denn sie gefallen mir nur, sofern sie mir angenehme Empfindungen gewähren oder versprechen; die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit ist der allernächste unmittelbare, zureichende Grund meines Wohlgefallens, die Sache, die diese Vorstellung verursacht der entferntere, mittelbare, unzureichende.

Die äußern Dinge sind meiner Seele eigentlich nur durch die Ideen, die ich von ihnen habe, gegenwärtig, und ihre Vollkommenheit fühle ich durch die Vollkommenheit der Vorstellungen und des Gefühls meiner Kräfte, die mir diese Vorstellungen geben. So und nicht anders entsteht das Vergnügen, das ich an der Vollkommenheit der Dinge empfinde, die außer mir sind. Descartes, dem wir den ersten deutlichen Begriff des Vergnügens zu danken haben, definirt es daher sehr richtig durch das Bewußtseyn unserer Vollkommenheit. Der nächste Grund des Vergnügens ist also das Bewußtseyn und Gefühl unserer Wirksamkeit. Je nachdem die Dinge außer uns dieses Gefühl gewähren oder versagen, werden sie uns gefallen oder mißfallen. Eben darum hängt auch das Vergnügen von den Vorstellungen ab,

die wir uns von den Gegenständen machen, welche von uns als die Ursachen dieser Empfindungen angesehen werden. Einerley Gegenstand kann zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Empfindungen hervorbringen, das eine Mahl eine angenehme, ein ander Mahl eine unangenehme, und wieder zu einer andern Zeit keine von beiden Arten; das eine kann ein wahres, das andere ein täuschendes Vergnügen seyn. Das alles könnte nicht statt finden, wenn nicht unsere eigenen Vorstellungen die nächste Quelle alles unseres Vergnügens wäre, wenn also nicht das Vergnügen eigentlich in dem Bewußtseyn unserer eigenen Vollkommenheit, Kraft und Thätigkeit bestände.

Die Pflichten gegen Andere, beruhen also auf einerley Grunde mit den Pflichten gegen uns selbst, und ihr ganzer Unterschied entsteht aus der Art, wie wir durch ihre Erfüllung unsere Vollkommenheit wirken; in diesen ist unser eigenes Wohl selbst der Zweck unserer Handlungen, in jenen ist es das Wohl anderer; indem wir aber an anderer Wohl arbeiten: können wir unseres eigenen nicht verfehlen, in der Wirkung kann nicht Vollkommenheit seyn, wenn nicht in der Ursach Vollkommenheit

ist

ist. Diese Vollkommenheit fühlen wir in dem Vergnügen, das uns die geselligen Handlungen gewähren, das den edelsten und den besten Seelen ein so mächtiger Reitz zu gemeinnütziger Thätigkeit und zu wohlthätigen Aufopferungen ist. Wie könnte es sonst wahr seyn: daß geben seliger ist, als nehmen, wie könnte es der Natur des menschlichen Willens gemäß seyn, der nur durch das Gefühl der Vollkommenheit bestimmt werden kann, wenn uns das Anschauen der Vollkommenheit, die wir in der geliebten Person vermehren, und das Bewußtseyn der Gesinnungen, welche uns antreiben, ihr Wohl zu erhöhen, nicht Vergnügen machte?

Zehnter Brief.

Das ist noch ein Uebel mehr, das wir bey den höchsten Grundsätzen der Wissenschaften, immer mit den abgezogensten Begriffen zu thun haben, und immer in fremdtönenden Ausdrücken reden müssen; das vermehrt noch das Abschreckende, das schon in den Schwierigkeiten der Spekulation reichlich genug angetroffen wird, und die ich in meinem letzten Briefe selbst erkannt habe. Wenn Sie mir daher diese abstrakten Begriffe und großen,

fremdlautenden Worte von Vollkommenheit, sich vollkommener machen und dergleichen vorwerfen, so werfen Sie mir einen Fehler vor, der von der Natur der allgemeinsten Wahrheiten unzertrennlich ist.

Wenn man Ihnen indeß auch diese Ausdrücke aufgeben wollte: so würde Ihr Grundsatz damit nichts gewinnen. Er sagt uns nicht, was doch die Erfahrung so laut predigt, daß Handlungen der Wohlthätigkeit den Wohlthätigen, ohne alle andere Rücksicht, schon an sich selbst beseligen; und von dieser Seite betrachtet, würde ich ohne Bedenken das christliche Gesetz: du sollst deinen Nächsten als dich selbst lieben, vorziehen. Denn Lieben ist Wohlthun; das Gesetz sagt mir also, was ich zu thun habe; Liebe ist eine angenehme Empfindung, das Gesetz übergeht also keinen wahren Bewegungsgrund der geselligen Pflichten, und als solche, verbindet sie das Wohlseyn Anderer mit dem Meinigen.

Und hier kommen wir in einen überaus weitumfassenden Standpunkt. Wenn Lieben ein so natürliches Bedürfniß der menschlichen Seele ist, ein Bedürfniß, das sich vor aller Ueberlegung, vor

allem Gebrauche des Verstandes in dem Herzen fühlen läßt, und dessen Befriedigung das reinste Vergnügen gewährt: so wird die aufgeklärteste, erleuchteste Tugend nichts bessers zu thun haben, als ihre vernunftmäßigsten, gerechtesten und edelsten Gesinnungen mit diesem natürlichen, unwiderstehligen und gebieterischen Triebe in Harmonie zu bringen. Und so wird wiederum das erste Naturgesetz kein anders als das seyn, welches die vernünftigste und verhältnißmäßigste Liebe, oder uns als Zweck und Mittel vollkommener zu machen, gebietet.

Eilfter Brief.

Die Frage, die Sie mir vorlegen, ist ganz natürlich, wo haben wir den moralischen Grundsatz her, über den wir nun endlich eins geworden sind; Ist er eine Erfahrungswahrheit? — Wie könnte er dann ein Grundsatz seyn? Wer hat je gesagt, daß der Satz: Eine jede Größe ist sich selbst gleich, eine Erfahrungswahrheit sey? Wenn er aber keine Erfahrungswahrheit ist, was ist er denn? wie ist er in die Seele gekommen? Wenn er nicht von außen durch die Sinne in die Seele gekommen ist, wenn

wenn sie sich seiner nur zu erinnern scheint: so muß er ihr angebohren, angeschaffen — nennen Sie es, wie Sie wollen, — kurz, er muß so in der Seele seyn, wie alles in ihr ist, was mit ihr zugleich dagewesen, mit ihr zugleich entstanden ist, mit ihr gleichen Ursprung hat.

Anders kann ich mir die ersten Grundsätze in der menschlichen Seele schlechterdings nicht denken; so schwer es mir auch wird, etwas darin anzunehmen, dessen ich mich nicht bewußt bin. Alles, wovon ich gewiß bin, davon werde ich entweder durch Beweise überzeugt, oder es ist mir ohne allen Beweis gewiß. Die Ueberzeugung durch Beweisgründe ist gänzlich unmöglich, wenn es gar keine solche Wahrheiten giebt, die mir ohne Beweis gewiß sind, und die sind entweder anschauende Urtheile oder Grundsätze. Was überzeugt mich aber von den Grundsätzen? da sie in der Kette der Wahrheiten die ersten Ringe sind, an denen alle übrige befestigt sind: so müssen sie, um die ganze Verkettung zu halten, an etwas anderm befestigt seyn. Das ist der Fall, wenn alle Wahrheiten einer ganzen Reihe eine objektive Gewißheit haben, und die erste unter ihnen eine subjektive erhält.

Prüfen

Prüfen Sie alle wahre Grundsätze der Arithmetik und Geometrie: und ich hoffe, Sie werden finden, daß sie insgesammt zuletzt auf dem Satze des Widerspruches ruhen. Von diesem Satze habe ich aber eine subjektive Gewißheit; das heißt: mein innigstes Bewußtseyn überzeugt mich, daß ich nichts widersprechendes denken kann, indem die eine Operation meiner Seele immer die andere zerstört, und mir also nichts zu denken übrig läßt.

Ich sehe daher nicht, warum ich in diesem Sinne nicht sagen könne, daß mir der Satz des Widerspruches angebohren sey. Es ist keine Wirkung des Unterrichts, der Erfahrung oder des Nachdenkens, daß ich nichts Widersprechendes denken kann.

In eben dem Sinne ist uns unstreitig auch der erste Grundsatz aller moralischen Wahrheiten angebohren. Daß ich meine Vollkommenheit wollen muß, davon überzeugt mich das Bewußtseyn, daß ich nichts wollen kann, was ich mir nicht anschauend als gut vorstelle. Es ist daher eben so wenig ein Werk des Unterrichts, der Erfahrung, oder des Nachdenkens; man kann mich lehren, was gut ist,

Erfahrung und Nachdenken können meine Urtheile über das wahre Gute berichtigen: aber sie könnten dem Anschauen des Guten die Kraft meinen Willen zu bestimmen, nicht geben, wenn es ihn nicht, vermöge meiner Natur, und also von dem ersten Augenblicke meines Daseyns an, hätte.

So enge der Kreis der angebohrnen Wahrheiten noch ist, wenn er keine andern, als diese ersten Wahrheiten enthält, so wird er Ihnen doch vielleicht schon zu weit scheinen. Gleichwohl glaube ich, daß wir ihn noch über verschiedene andere ausdehnen müssen, über alle nehmlich, deren Gegenstand in der Seele selbst enthalten ist. Dahin gehöret nicht nur alles das, was wir von den Gesetzen wissen, wonach die Seele in ihrem Erkennen und Begehren wirkt, sondern alle Wahrheiten des reinen Verstandes, das ist, solche, deren Begriffe die höchsten Verstandesbegriffe sind.

Alle Versuche, die man gemacht hat, diese Begriffe auf jede andere Art in den Verstand zu bringen, scheinen mir völlig verunglückt; und wenn sie auch sonst nichts wider sich hätten, so würde ihnen schon das entgegenstehen, daß der Verstand,

als

als bloßes Vermögen zu gewissen Begriffen, ohne wirkliche Begriffe, ein Unding ist.

Es giebt also angebohrne Begriffe in der menschlichen Seele; das heißt aber nichts mehr, als: die Seele, die eine denkende Substanz ist, hat von dem ersten Augenblicke ihres Daseyns Vorstellungen, unmittelbar von ihren Wirkungen, mittelbar von ihren Vermögen, unmittelbar von dem Einzelnen, mittelbar, von dem Allgemeinen. Diese sind die Elemente der ersten Wahrheiten, und sofern uns diese Elemente angebohren sind, sofern müssen es auch die Wahrheiten, denen sie zu Hauptbegriffen dienen, gleichfalls seyn.

Zwölfter Brief.

Sie finden in meinem letzten Briefe vieles dunkel? — Das dachte ich wohl. Wenn wir in die ersten Gründe der Dinge eindringen wollen: so können wir nicht erwarten, so klar zu sehen; in diesen Tiefen verläßt uns das Tageslicht der Erfahrung, das, wie die Sonne, die unsern Erdball erhellet, nur ihre Oberfläche beleuchtet.

Doch lassen Sie uns versuchen, ob wir nicht auf einem andern Wege dem Lichte einen Zugang zu diesen Gegenden verschaffen können. Wir eröfneten die Untersuchung damit, daß wir die Sittenlehre als eine Vernunftwissenschaft betrachteten, wir fanden, daß sie Grundsätze bedürfe, und daß uns diese angebohren seyn müssen: Hier sahen Sie sich aufgehalten.

Lassen Sie uns also mit der Erfahrung anfangen, daß gewisse Handlungen mit Vergnügen, Selbstbilligung, Selbstzufriedenheit; andere hingegen mit Reue, Unzufriedenheit, Selbstanklage begleitet sind, vielleicht führt uns das zu einem lichtvollen Ausgange.

Das Vergnügen, das tugendhafte Handlungen begleitet, ist unleugbar eine Triebfeder der Tugend und ihre edelste, so wie das Mißbehagen, das lasterhafte Handlungen begleitet, eine starke Triebfeder ist, das Laster zu verabscheuen. Muß ich beides aber erst durch die Erfahrung kennen lernen, oder kann ich es auch schon durch ein lebhaftes starkes Vorgefühl ahnden? Wie kann eine menschliche Seele zum ersten Mahle das Vergnü-

gen

gen aus einer guten Handlung genießen? Soll ich sagen, die Seele habe erst eine lange Zeit aufs Gerathewohl herumtappen, probiren, Versuche anstellen müssen, um dann aus dem Erfolge zu sehen, welche Handlungen Vergnügen hervorbringen würden, welche nicht? Das läßt sich nach der Analogie mit andern Folgen ihrer Handlungen, wohl nicht annehmen. In andern Verrichtungen werde ich immer zugleich von Vernunft und Erfahrung geleitet. Die schwachen Blicke meiner beginnenden Vernunft sehen, freylich noch bey dem ersten Versuche sehr dunkel, ungewiß und furchtsam den Erfolg einer Unternehmung, der Einrichtung eines Werkes vorher, wählen die ersten gröbsten, unförmlichsten Mittel zu ihren Zwecken. Der Erfolg entspricht meinen Absichten noch nicht ganz, ich sehe, was noch fehlt, denke nach, strenge meine Vernunft, die nun durch die Erfahrung schon etwas besser belehrt ist, von neuem an, bemerke wie das fehlende kann ersetzt, das unvollkommene Werk verbessert werden, und so wachse ich dem Grade der Vollkommenheit entgegen, den mir endlich die höchste Kunst geben kann. Hier mußte die Vernunft den Anfang machen, wenn die Erfahrung mich belehren sollte; je weiter die Erfahrung fort-

schritt, desto mehr würd' auch meine Vernunft erweitert, desto mehr konnte sie der Erfahrung zuvorkommen. Wer den ersten rohen Versuch machte, ein Haus zu bauen, der mußte mit seiner Aufmerksamkeit die Dinge, die ihn umgaben, durchlaufen, bis er einige fand, die solche Eigenschaften hatten, die sie zu schicklichen Mitteln für seine Absicht machten, sich gegen die Unbequemlichkeit der Witterung zu schützen. Die Erfahrung zeigte ihm noch Fehler in seinem ersten gewagten Versuche, und seine erweiterte Bekanntschaft mit dem Reiche der Natur, gab ihm neue Mittel an die Hand, diese Fehler zu verbessern und seinem Werke einen höhern Grad von Vollkommenheit zu geben.

So wie ich also bey diesen Handlungen mit der Vernunft anfange, so schwach und unsicher auch immer ihre Schritte, so dunkel und unmerklich ihre ersten Blicke seyn mögen, so werde ich auch bey dem Wahrnehmen der Sittlichkeit meiner Handlungen überhaupt mit Erwartungen des Vergnügens anfangen, die sich auf eine sehr schwache Einsicht in den Zusammenhang der Dinge gründen, auf das Vorhersehen der Gründe des Vergnügens selbst.

Es sind also nicht alle meine moralischen Handlungen bloße Nachahmungen der Handlungen anderer, an denen ich gewisse Folgen wahrgenommen habe. Ich finde dergleichen auch schon in unmündigen Kindern, die noch nicht Verstand genug haben, auf fremde Handlungen Acht zu geben, die Folgen derselben zu bemerken und sich auf diesem Wege moralische Begriffe und Urtheile zu bilden. Wenn ich in einem Kinde die ersten Keime der Dankbarkeit gegen seine Wohlthäterin, der es seine ersten Vergnügen zu verdanken hat, wahrnehme, werde ich es nur im geringsten wahrscheinlich finden, daß dieses Kind durch seine Erfahrung entdeckt habe, wie süß und angenehm die Liebkosungen sind, womit es die Güte seiner Mutter und die Vergnügen erwiedert, die es bisher an ihrem süßen, erwärmenden und ernährenden Busen genossen hat? Könnte ich es aber auch nur einigermaaßen wahrscheinlich finden, daß das Kind erst Versuche angestellt habe, um zu probiren, durch welche Art der Handlungen es sich das sanfte Vergnügen verschaffen könnte, das es in seinen Liebkosungen, in den so rührenden Ausdrücken seiner kindischen Dankbarkeit genießt. Wie ließe sich alsdann die unbegreifliche Uebereinstimmung in der

Handlungsweise der Kinder erklären? wie ließe es sich erklären, daß in allen die ersten Keime der moralischen Handlungen durch diese Ausdrücke der Dankbarkeit sichtbar zu werden beginnen, wenn sie alle erst durch gewagte Versuche erproben müßten, welche Handlungen ihnen Vergnügen machen werden?

Ist es nicht natürlicher, zu denken, daß das Kind die Ursach seines Vergnügens lieben werde, ist es nicht eben so natürlich, daß es bey den Liebkosungen, womit es Liebe ausdrückt, in dem Vergnügen seiner Wohlthäterin sein eigenes Vergnügen ahnden werde?

Mich deucht, man könne das Vermögen das wir der menschlichen Seele nun nicht absprechen können, auf solche Art die Sittlichkeit der Handlungen zu erkennen, den moralischen Sinn nennen, und man könne nicht leugnen, daß uns dieser moralische Sinn angebohren sey. Es ist augenscheinlich, daß viele unserer sittlichen Urtheile aus keinen Erfahrungen entstehen, keine Erfahrungen voraussetzen; sie entstehen aus Vernunftschlüssen, zu denen die Wahrheit als ein Vordersatz gehört,

daß

daß alles, was uns das Gefühl unserer Vollkommenheit, Thätigkeit und Kraft giebt, gut sey. Diesen Begriff, von dem was gut ist, erhalten wir augenscheinlich nicht erst durch die äußern Sinne.

Der Mensch muß mit dem Gefühle seines eigenen Selbst, der Realitäten seiner Natur, der Wirksamkeit seiner vorstellenden Kraft gebohren werden; und dieses Gefühl gewährt ihm den Begriff desjenigen, was er in der Folge, wenn er zu einigem Gebrauche seines Verstandes kömmt, gut nennt. Eine Handlung gefällt ihm also, wenn er es ahndet, daß sie ihm das Gefühl seiner Kraft und Thätigkeit geben werden. Wie wird er das aber ahnden können? Wird das Kind es ahnden können, daß ihm die dankbaren Liebkosungen, womit es seine erste Wohlthäterin überhäuft, angenehm seyn werden? — Sobald wir einmahl begreifen können, wie ein Wesen, das uns das Gefühl von Vollkommenheit gewährt, von uns könne geliebt werden, so bald wird es sich auch begreifen lassen, wie die Vermehrung des Wohls dieses geliebten Gegenstandes uns könne Vergnügen verheißen.

Der anschauende Begriff also, den wir von dem unsprünglich haben, was wir gut nennen, entsteht aus dem innern Gefühl, wir erhalten ihn nicht erst durch die äußere Erfahrung, und da der Gegenstand dieses Begriffs unsere eigene Vollkommenheit ist, mit der wir gebohren werden, und die wir mit verschiedenen Graden der Klarheit empfinden, bis auf den letzten, der sich in dem Abgrunde der dunkeln Vorstellungen der Seele verliehrt: so ist uns der erste Grund der Sittlichkeit unleugbar angebohren. In der Folge tragen wir diesen Begriff von dem was gut ist, auf die äußern Ursachen unserer Vollkommenheit über. Von nun an müssen wir bey der Wahl des Guten die äußere Erfahrung zu Rathe ziehen. Wohl uns! wenn wir dann diese äußern Mittel und Werkzeuge unserer innern Güter nicht für Güter an sich selbst halten, wenn wir die Güter, zu deren Genuß sie Werkzeuge seyn sollen, genau und vollständig erkannt, nicht in den Kreis der bloßen sinnlichen Vergnügen eingeschränkt, und dann die edelsten Tugenden zu bloßen feilen Dienerinnen der Wollust, des Eigennutzes und höchstens des Ehrgeitzes herabgewürdigt haben.

Das

Das letzte oder erste Gut des Menschen ist also die Vollkommenheit seiner Seele, diese ist das Gut um derentwillen er alle andere Dinge gut oder böse nennt. Dieses nannten die Alten, denen wir vielleicht in der Erhabenheit und dem Tiefsinn der ersten moralischen Grundsätze, wenigstens in der Würde und in dem Ernste, womit sie sie untersuchten und anwendeten, nachstehen, — das höchste Gut. Daß der menschliche Verstand, indem er über die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen nachdachte, erst nach vielen vergeblichen Versuchen, sie in der gesammten Vollkommenheit seiner Seele fand, das ist weniger zu verwundern, als daß er in der Folge wiederum bey den sinnlichen Vergnügen, als dem höchsten Gute eines mit so mannichfaltigen höhern Kräften begabten Wesens, wie der Mensch ist, konnte stehen bleiben, nachdem Sokrates oder Plato die Unzulänglichkeit dieser Quelle der Sittlichkeit zu der vollständigen Glückseligkeit des Menschen so befriedigend gezeigt hatte. Die Epikurische Schule, die diese erhabenen Grundsätze wieder verließ, konnte nichts anders thun, als zu den kindischen Grundsätzen zurückkehren, auf welche die Sophisten ihre Moralphilosophie baueten, und wonach der Verstand

des Kindes und jedes ungebildeten und unbelehrten Menschen das Gute und Böse beurtheilt.

Dem Kinde und dem unbelehrten Menschen können noch keine andern Kennzeichen des Guten bekannt seyn, als daß es ihm Vergnügen macht, und des Bösen, als daß es ihm unangenehm ist. So lange sein Verstand noch keinen beträchtlichen Grad der Ausbildung erhalten hat, muß sich der Mensch mit diesem unvollständigen Kennzeichen der Sittlichkeit behelfen. Allein mit der Zeit muß ihn selbst seine Erfahrung mit der Trüglichkeit dieses Probiersteins bekannt machen; er muß, wenn seine Verstandeskräfte nicht ewig in ihm schlafen sollen, endlich auch die noch künftigen Folgen seiner Handlungen vorhersehen lernen. Da es oft geschieht, daß ihn ein Genuß an dem andern hindert, so muß er zum voraus prüfen, welcher von beiden der größte sey. Wenn er nun die Natur und den Ursprung des Vergnügens erforscht hat; wenn er entdeckt hat, daß es aus dem Gefühle seiner Vollkommenheit entsteht: so erhält er einen richtigern Probierstein für dasjenige, was ihm gut oder böse ist. Nur kömmt es darauf an, daß er den Begriff seiner Vollkommenheit richtig

und

und vollständig fasse, und in ihrer Schätzung keinen Bestandtheil übersehe, oder höher anschlage, als es die aus der Harmonie aller Theile entspringende Vollkommenheit seines Wesens zuläßt.

Ein wissenschaftliches Moralsystem, das in allen seinen Theilen vollständig, zusammenhängend und harmonisch ist, kann nun also erst die späte Frucht vielfältiger Untersuchungen über die menschliche Natur seyn. Allein die Gründe worauf es beruhet, wirken auch unentwickelt und dunkel auf den menschlichen Willen, sie wirken bereits in dem Kinde, in der Unmündigkeit seines Verstandes, bey dem Erwachsenen, auch wenn er bloß nach dunkeln Gefühlen handelt, und selbst bey dem epikurischen Philosophen, der keine andere Quelle seiner Verbindlichkeit, als das Interesse seines sinnlichen Vergnügens, anerkennen will. So einseitig sein sittliches System seyn mag, so kann doch seine Theorie nicht immer hindern, die Moralität seiner Handlungen nach allen den Gründen zu empfinden, die sie nach den ewigen Gesetzen des göttlichen Naturrechts bestimmen.

Nichts anderes kann es seyn, was die tiefen Seelenqualen des bösen Gewissens verursachet, die

Shakespear mit so großer Wahrheit und mit so unnachahmlicher Kraft geschildert hat. Ich will zu den oben angeführten Stellen nur noch eine hinzusetzen, an der ich die Gewalt der unsichtbaren Gründe der Moralität am leichtesten anschaulich zu machen hoffe. Macbeth, dem es nicht an Tapferkeit fehlt, der sich nicht fürchtet, selbst sein Leben in Gefahr zu setzen, kann den Anblick von Banko's Geiste nicht ertragen, der weiter nichts thut, als daß er ihm sein Verbrechen vorwirft. „Was „einer wagt — ruft er — das wag auch ich. „Komm wie ein rauher grönländischer Bär, wie „das gewaffnete Nashorn, oder ein hirkanischer „Tiger. Nimm jede Gestalt an, nur diese „nicht; und meine starken Nerven sollen nie „erzittern. Oder lebe wieder auf und fodere „mich in eine Wüste aufs Schwert heraus; wenn „ich mich zitternd verkrieche: so nenne mich die „Puppe eines Mädchens.„

Kann einen tapferen Mann, der den Tod zu verachten gelernt hat, der also kein irrdisches Gut zu verliehren und keine Gefahr mehr zu fürchten hat, — kann den nach einer That, die man ein Verbrechen nennt, die ihn aber auf den Thron ge-

gebracht hat, noch etwas erschrecken, wenn es nicht böse Thaten giebt, die es darum sind, weil sie ihn in seinen eigenen Augen herabsetzen, und ihn um den Besitz und das Bewußtseyn solcher Vollkommenheiten gebracht haben, deren Verlust durch keine Güter der Erde kann ersetzt werden? Dieses Gefühl unseres eigenen Werths und unserer Vollkommenheit bestimmt also augenscheinlich unsere Urtheile, über die Sittlichkeit unserer Handlungen, und wenn es geübt, genährt und geschärft wird, kann seine Kraft sehr merklich groß werden. Man kann es aber auch durch Leichtsinn, Erziehung, Gewohnheiten, gewaltsame Leidenschaften vernachläßigen, unterdrücken, irre führen, es kann sich ganz zu verliehren scheinen; allein bey Personen von gebildetem Verstande und feiner Empfindlichkeit ist es die Quelle ihrer reinsten Freuden und ihres qualvollsten Schmerzes.

Diese Freuden entstehen aus einer gerechten Selbstschätzung und einer gegründeten Zufriedenheit mit sich selbst, die von allem äußern Interesse gänzlich unabhängig ist; so wie die Schmerzen aus der nothwendigen Verdammung unserer selbst, und der Selbstverachtung, der wir uns, so unerträglich

sie

sie ist, doch nicht erwehren können. So wie das Bewußtseyn der Unschuld ein gutgebildetes und empfindliches Herz mitten unter Kränkungen, Verlust und Aufopferungen tröstet: so kann hingegen bey dem Gefühl seiner Schuld, wenn es sich ein Vergehen vorzuwerfen hat, weder die Hoffnung unentdeckt und unbestraft zu bleiben, noch die Aussicht auf die vortheilhaften Früchte eines Fehltritts seine Reue lindern, seine Unruhe besänftigen, oder es in seinem Kummer aufrichten. Darum übernimmt man sogar die empfindlichsten Schmerzen, und setzt sich den größten Gefahren aus. Die wahre Tapferkeit gründet sich auf die Erfahrung, daß moralische Leiden weit unerträglicher sind, als körperliche Schmerzen.

In allen Verlegenheiten, die aus dem Kampfe der Pflicht gegen irgend eine süße Leidenschaft entstehen, sieht man daher Personen von richtigen moralischen Grundsätzen und feiner Empfindlichkeit alle ihre Heiterkeit wiedergewinnen, so bald sie einen Entschluß gefaßt haben, der ihren Grundsätzen gemäß ist. Oft wird sogar diese Heiterkeit, um die sie in der Stunde des Kampfes am meisten die Furcht gebracht hatte, sie möchten vielleicht

nicht

nicht stark genug seyn, einer zu heftigen Neigung zu widerstehen, zu einer lebhaften Freude werden, nachdem sie ihrer Sache gewiß sind, und den Entschluß gefaßt haben, der ihnen desto theurer ist, je mehr er durch die Opfer, die er ihnen kostet, ihren Werth in ihren eigenen Augen erhöhet.

Diese Freuden können als natürliche Belohnungen der Tugend angesehen werden; auch werden sie von denen, deren moralische Empfindlichkeit scharf und deren moralischer Geschmack gereinigt und fein ist, für die süßesten gehalten. Auf solche Herzen haben sie eine Kraft, die alle Reitze des Eigennutzes und der Sinnenlust überwältigt. Sie bemächtigen sich der Seele allein, und Personen, die fähig sind, sich an solchen Freuden zu berauschen, verschmähen die Mitwirkung jedes andern Bewegungsgrundes; sie würden ihre besten Handlungen zu entadeln glauben, wenn ihre Quelle die geringste Mischung von weniger edeln Gesinnungen erhielte.

Diese Denkungsart nennen diejenigen Schwärmerey, welche keine andere Sittlichkeit zulassen, als die durch körperliche Sinne kann erkannt werden;

und ohne Zweifel ist es die Schwärmerey, welche man dem Plato und seinem enthusiastischen Verehrer dem Grafen Shaftesbury vorgeworfen hat. Man setzt voraus, daß der Schwärmer die Geschöpfe einer erhitzten Einbildungskraft für Gegenstände hält, von deren Wirklichkeit er überzeugt ist; daß er das wirklich zu empfinden glaubt, was er sich doch nur zu empfinden einbildet. Denn man schließt, wenn er das Vergnügen, das er zu empfinden glaubt, wirklich empfinden sollte: so müßte diese angenehme Empfindung doch eine Ursach haben; die können aber diejenigen nirgends entdecken, welche die Ursachen des Vergnügens nur auf die äußern Sinne einschränken. — Denn die Quellen des uneigennützigen Vergnügens sind freylich nicht sichtbar; wenn also die Vergnügen, die aus solchen sichtbaren Quellen entstehen, die einzigen wahren und wirklichen sind: so können die Freuden der unbelohnten sich verleugnenden Tugend freylich keine wirkliche, sie können nur die erträumten Freuden einer lebhaften, kranken Einbildungskraft seyn. Sind die äußern Sinne die einzigen und ersten Beurtheiler des Guten und Bösen: so hat die Sache ihre Richtigkeit; der uneigennützige Verehrer der Tugend ist einer täuschenden Schwär-

merey überwiesen. Allein giebt es ein Gefühl von Vollkommenheit des Menschen, die von den äußern Gütern nicht abhängt, und die also nicht in dem Vergnügen der Sinne besteht; so mag man seine Gefühle Wirkungen der Schwärmerey nennen; es ist eine Schwärmerey, die die Vernunft billigt. Dieses Gefühl muß nun allerdings auch seinen Gegenstand, und seine Ursachen haben, so wie sie die Vergnügen der äußern Sinne haben, und es hat sie auch; es sind die innern Güter, die Vollkommenheiten der Seele selbst; die nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden. Durch eben diesen Sinn werden aber auch die Handlungen wahrgenommen, deren Sittlichkeit in der Erhaltung und Vermehrung der Vollkommenheiten der Seele besteht. Er kann also auch die Sittlichkeit erkennen, die durch solche gute oder böse Folgen bestimmt wird, welche nicht in die äußern Sinne fallen, und das haben ohne Zweifel diejenigen sagen wollen, welche dem Menschen einen innern moralischen Sinn beygelegt haben.

Dreyzehnter Brief.

Die Einwürfe, die Ihr Locke dem moralischen Sinne entgegengesetzt hat, sind mir nicht unbekannt; sie haben mich aber nie irre gemacht. Ich habe sie Ihnen auch nicht vertuschen wollen, weil ich ihre Stärke fürchtete; denn ich halte sie für sehr beantwortlich.

Alle Instanzen, womit Locke seinen Kartesianer angreift, treffen den moralischen Sinn nicht, so bald er richtig verstanden wird. Ich müßte mich sehr unglücklich ausgedruckt haben, wenn Sie mich so verstehen könnten, als bringe ein jeder Mensch eine klare und deutliche Erkenntniß der sittlichen Wahrheiten mit sich auf die Welt. Davon beweist die tägliche Erfahrung und die Geschichte aller Völker so sehr das Gegentheil, daß es wohl schwerlich einem andern, als einem sehr rohen und unwissenden Schwärmer jemahls im Ernste kann in den Sinn gekommen seyn.

Die sittlichen Wahrheiten sind, wie alle andern, z. B. die Regeln der Arithmetik, dem Menschen Anfangs unbekant; sie müssen nach und

nach

nach entdeckt, durch Unterricht fortgepflanzt, und wie andere Wahrheiten, wenn jemand davon überzeugt werden soll, durch sorgfältige und nicht immer leichte Beweise gewiß gemacht werden. Sie lassen daher in ihrem Gebiete Unwissenheit, Irrthum, Zweifel zu. Ja diese Irrthümer und Zweifel sind gerade in den moralischen Wissenschaften häufiger, als in irgend einer andern Wissenschaft, weil diese der Hülfsmittel der Gewißheit weniger und der veranlassenden Ursachen des Irrthums mehr haben.

Ich sehe daher wohl, daß die Sittenlehre und das Naturrecht nicht allemahl den hohen Grad der Evidenz haben, nicht so von Irrthümern und Zweifeln rein seyn können, als die reine Mathematik, ja nicht einmahl so rein, als verschiedene Theile der Metaphysik. Das scheint mir aber nicht an ihren Wahrheiten selbst zu liegen, denn diese sind an sich eben so gewiß, als die mathematischen. Es liegt bloß an ihren Beweisen, die schwerer zu fassen sind.

Meine abgezogenen Begriffe erhalte ich erst aus den Begriffen von einzelnen Dingen, von de-

nen sie abgezogen sind. Nun sind es nicht mehr Begriffe der Sinne; es sind Begriffe des Verstandes, und ich könnte sie nicht haben, wenn meine Seele nicht außer dem Empfindungsvermögen, auch ein Vermögen hätte, das wir Verstand nennen, und durch welches sich meine Seele von der Seele des unvernünftigen Thieres, das bloß auf die Begriffe der Sinne beschränkt ist, unterscheidet. Diese Verstandesbegriffe werden aber nicht bloß von den Ideen abgezogen, die wir durch die äußern Erfahrungen erhalten, sondern auch von solchen Ideen, die uns nur der innere Sinn geben kann. Durch diesen innern Sinn erhalte ich den Verstandesbegriff von meinem Willen, als einem Vermögen, daß sich nach der anschauenden Erkenntniß des Guten bestimmt. Was ist aber Gut? und wie komme ich zu dem abgezogenen Begriffe davon?

Es scheint zwar, als wenn ich diesen Begriff durch die äußern Sinne erhielte. Wenn ich aber genauer nachforsche: so werde ich gewahr, daß das nicht so ist. Alle Begriffe, die ich durch die äußern Sinne erhalte, sind Begriffe von Körpern. Nun begreife ich leicht, daß kein Körper

an und für sich selbst gut und vollkommen ist. Eine Maschine kann ich nur wegen ihres Nutzens für den Menschen für gut und vollkommen halten. Ich nenne die Sonne einen vortreflichen Himmelskörper, weil sie erleuchtet, erwärmet und befruchtet; das heißt nichts anders, als, weil sie die Ursach von etwas Guten in einem andern Dinge ist, das nicht zu den Körpern gehört.

Ich muß also in mir selbst etwas als gut und vollkommen voraussetzen, ehe ich einen Körper außer mir gut und vollkommen nennen kann. Dieser Begriff ist daher in vielen meiner innern Empfindungen enthalten. Indem ich über diese innern Empfindungen reflektire: so unterscheide ich nach und nach das, was in ihnen gut ist; immer mehr, und gelange endlich zu dem allgemeinen Begriffe des Guten und Vollkommnen. Ich bin also zu den ersten sittlichen Begriffen gelanget, ohne sie von den Gegenständen meiner äußern Sinne, des Gefühles, des Gesichts oder des Gehörs herzunehmen. Meine Seele erkannte also aus sich selbst die Natur ihres Willens, sie entdeckte, ohne aus sich selbst herauszugehen, daß ihr Wille nur durch die Vorstellung des Guten könne bestimmt werden

den, sie konnte den Begriff des Guten und Vollkommnen durch die Aufmerksamkeit auf ihre eigenen Veränderungen erhalten, und es war ihr eigener angebohrner Verstand, der diesen Begriff von ihren innern Empfindungen abziehen konnte. Alle Principien, die sie zu ihren sittlichen Urtheilen braucht, sind ihr also angebohren. —

Vierzehnter Brief.

Sollte aber diese Theorie über den Ursprung sittlicher Wahrheiten nicht vielleicht eine eitle Spitzfindigkeit seyn? — Es scheint mir, als wenn sie wenigstens einige beträchtliche Vortheile habe. Der vornehmste ist, daß sie den Grundsätzen der Sittlichkeit eine Sicherheit und Allgemeinheit giebt, die sie in dem andern System schwerlich haben können. Wenn sie aus den höchsten Grundsätzen der menschlichen Vernunft und den untrüglichsten Erfahrungen des innern Sinnes zusammengesetzt sind: so haben sie alle Gewißheit ewiger, unveränderlicher Wahrheiten, alle Gewißheit, deren irgend eine Wahrheit der Vernunft fähig ist, und diese Gewißheit theilen sie allen sittlichen Wahrheiten mit, die aus ihnen nach den Gesetzen

der Vernunft hergeleitet werden. Ich weiß nun gewiß, daß ich keiner Täuschung meiner Sinne ausgesetzt bin, die die Dinge nur nach dem angenehmen oder unangenehmen Eindrucke, den sie auf mich machen, beurtheilen können; und wenn ich werde zum voraus wissen wollen, welches Vergnügen ein wahres seyn werde, so habe ich nun zuverläßige Erkenntnißgründe, woraus ich das vor aller Erfahrung beurtheilen kann.

Diese allgemeinen Erkenntnißgründe befassen einen weit größern Umfang von Vollkommenheit, als mir durch die körperlichen Sinne bekannt wird; sie umfassen auch die Vollkommenheit meiner Seele; und da die Körper nur eine Vollkommenheit haben, so fern ihre Eigenschaften und Einrichtung die Vollkommenheit der Geister befördert: so muß wohl die Vollkommenheit meiner geistigen Natur der vornehmste Zweck meiner freyen Handlungen seyn.

Ich sehe selbst, daß die Vorsehung mich so eingerichtet hat, daß das körperliche Vergnügen nicht der einzige Nutzen ist, den die Körperwelt für mich hat. Die Sonne giebt so gut den un-

vernünftigen Thieren als dem vernünftigen Menschen durch ihre erleuchtende und erwärmende Kraft, die Nahrung, wodurch sie ihr Leben erhalten und die angenehmen Empfindungen, wodurch sie sich des Lebens erfreuen. Allein dieses herrliche Gestirn hat für mein vernünftiges Wesen unendlich viele Nutzen, die es für das Thier nicht haben kann. Die Körper, die es mir sichtbar macht, werden mir Gegenstände der Betrachtung; ich kann ihre Eigenschaften erforschen, ihre Größen abmessen, sie durch Kunst zu neuen Quellen meines Vergnügens und Nutzens machen; ich kann über die Natur des Lichts nachdenken, und aus diesen Betrachtungen ganze Wissenschaften erbauen; ich kann über die Gestalt, Entfernung, über die Verbindung, worin die Sonne mit ihrem Planetensysteme steht, Entdeckungen machen, diese Entdeckungen zum Nutzen des menschlichen Lebens anwenden, daran meine Verstandeskräfte üben und von der Betrachtung derselben endlich zu der Erkenntniß und Verehrung der Gottheit hinaufsteigen.

So sagt mir selbst die ganze Einrichtung des Weltgebäudes, daß der Zweck aller erschaffenen

Dinge

Dinge die größte Vollkommenheit des geistigen Wesens ist. Das muß also auch der Zweck seyn, den ich mir bey allen meinen Handlungen vorsetze.

Wenn ich auf dem Wege dieser Analogie fortgehe, so begreife ich, daß also meine Handlungen dadurch ihre Vollkommenheit und Schönheit erhalten, wodurch sie jedes Ding erhält, wodurch sie auch die körperlichen Naturen erhalten, dadurch daß sie mir nicht bloß sinnliches Vergnügen verschaffen, sondern überhaupt mich zu der Veredlung und Vervollkommnung meiner ganzen geistigen Natur verhelfen.

Wenn solchergestalt immer das weniger Vollkommne dem Vollkommnern untergeordnet ist, das Leblose dem Lebendigen, das Vernunftlose dem Vernünftigen: so muß auch mein sinnliches Vergnügen der gesammten Vollkommenheit meiner Natur untergeordnet seyn. Aller sinnliche Genuß muß daher nicht bloß durch die Pflicht meiner körperlichen Erhaltung, oder, der eine sinnliche Genuß durch den andern sinnlichen Genuß eingeschränkt werden: er muß durch die Verbindlichkeit, zu meiner gesammten Vollkommenheit zu arbeiten,

heiten, auch zu derjenigen, die ich durch gesellige Handlungen mir verschaffen kann, ihre Einschränkung und Bestimmung erhalten. So komme ich mit mir selbst, mit der menschlichen Gesellschaft, mit dem ganzen Weltgebäude in Harmonie.

Also in der Stelle, die ich als vernünftiges und als geselliges Wesen in der Welt einnehme, mich vollkommner zu machen, das muß allen meinen Gedanken, Wünschen und Entschließungen den endlichen Ausschlag geben. Was ich aufzuopfern, was ich zu leiden habe, dadurch verliehre ich nichts, wenn meine vernünftige Natur dabey unverletzt bleibt, oder, ich gewinne vielmehr, wenn die Aufopferung zur Erhaltung und Erhöhung ihrer Würde nöthig ist.

Die Tugend kann also nichts anders seyn, als die Vollkommenheit meiner vernünftigen Natur. Worin kann aber diese Vollkommenheit bestehen? Doch gewiß in nichts anders, als in der Erhöhung ihrer Kräfte. Diese, fühle ich nun, ist von allen äußern Dingen unabhängig. Wenn also meine Glückseligkeit in diesem Genuß meiner Vollkommenheit, in diesem Bewußtseyn meines

innern Werthes besteht: so kann sie durch nichts beschädigt, durch nichts gefährdet werden, so lange meine Tugend unverletzt und unverringert bleibt.

Ist die Tugend nichts als die erhöhete Kraft meiner Seele und ist es der Genuß dieser Kraft, was mich beseligt, so mögen meine tugendhaften Handlungen ausfallen wie sie wollen; sie mögen mich reicher oder ärmer, geehrter oder verachteter machen, Freunde verschaffen oder Feinde zuziehen, — sie können mir nicht schädlich seyn. Einige Tugenden setzen selbst voraus, daß ich mit Gefahren zu kämpfen habe, und es verringert sie nicht, es vermindert meine Glückseligkeit nicht, wenn ich diesen Gefahren, ohne meine Schuld, unterliege.

Der Werth dieser Tugenden kann also nicht von den äußern Vortheilen abhangen, die sie mir verschaffen; er muß in ihnen selbst liegen, darin, daß sie Eigenschaften, Kräfte und Vollkommenheiten meiner vernünftigen Natur sind. Haben sie diesen nicht, so haben sie gar keinen sichern Werth, und gleichwohl legt ihnen die allgemeine Stimme, die in allen menschlichen Sprachen ge-

hört

hört wird, einen sehr hohen bey. Tapferkeit, die oft in ihren großmüthigen Unternehmungen erliegt, würde oft der erhabene Wahnsinn eines träumenden irrenden Ritters seyn, wenn ein unerschrockener Muth, eine durch die Begeisterung des Wohlwollens zur Aufopferung seiner selbst erhöhete Seele nicht an und für sich selbst ein unschätzbares Gut wäre. Wie es mit dieser Tugend ist, so ist es mit allen andern; und wenn ich ihren Werth so bestimme: so behalten sie in allen Umständen ihre wohlthätigen Wirkungen, so habe ich nie nöthig an der Tugend zu verzweifeln oder mich ihre Opfer gereuen zu lassen. „Wenn etwas „keine Fehlerhaftigkeit von mir ist, sage ich mit „dem großen **Markus Aurelius** zu mir selbst, „wenn es keine Wirkung meiner Fehlerhaftigkeit „ist, wenn das große gemeine Wesen nicht darun„ter leidet, was kümmert es mich dann?„ Meine Wohlthaten werden mit Undanck vergolten, meine besten Absichten werden verläumdet, das ist kein Uebel für mich, das ist nur ein Uebel für den Undankbaren und den Verläumder. Ich werde mich daher auch nicht durch Undank und Verläumdung abhalten lassen, recht zu thun, und, wo ich kann, nützlich zu seyn. Denn da ich keine Ver-

gel-

geltung verlange, die nicht in meiner Macht stehet, und keine Folge scheue, die ich nicht hindern kann: so kann mir der einzige Lohn, den ich wünsche, von niemand vorenthalten werden, dieser Lohn, über den keine menschliche Gewalt etwas vermag, weil er in der Beschaffenheit meiner Seele besteht, die durch jede Handlung der Wohlthätigkeit verbessert und veredelt wird, so wie in dem daraus entspringenden Bewußtseyn meines Werthes, in dem durch kein anderes zu ersetzenden Vergnügen der Selbstachtung, der Beruhigung und Selbstzufriedenheit.

So befinde ich mich auf einer erhabenen Zinne, von der ich einen weiten Horizont übersehen kann. So kann ich den unaufhörlichen Kampfe der Elemente, woraus in dem gröbern Dunstkreise der Sinnenwelt zu meinen Füssen bald Segen bald Zerstörung strömt, sicher und unbeschädigt zusehen; ich bin gewiß, daß den Sonnenschein meines Seelenglücks in dieser Höhe keine gewaltsame Revolution erreichen kann.

Von diesem erhabenen Standorte siehet dann auch mein Geistesauge über mir den unbegränzten

In-

Inbegriff aller geistigen Vollkommenheit, den heiligsten, unabhängigsten, seligsten Geist, dessen schwaches Nachbild ich in meiner Seele finde. Nur in diesem schwachen Nachbilde kann ich die zerstreueten sich in die Unendlichkeit verliehrenden Schattenzüge des über alles erhabenen Wesens finden, die mein endlicher Verstand sich nicht zu vollständig auszumahlen wagen darf, ohne Gefahr zu laufen, der Zeichnung Gränzen zu geben, wodurch sie dem Bilde meiner eignen Endlichkeit ähnlich wird. Da ich indeß mit meiner Erkenntniß von diesem höchsten Geiste bey dem Bilde anhebe, das er von sich in meinem Innern abgedruckt hat: so wird mein Begriff von demselben immer in dem Maaße wahr, angemessen und dem Urbilde ähnlich seyn, je mehr meine eigene Seele heilig, tugendhaft, frey, aufgeklärt, von den Sinnen und allem sinnlichen Interesse unabhängig und nur der Vernunft und dem Triebe der Wahrheit und des Rechts gehorsam seyn wird. Wer keine anderen Principien seines Wollens und Thuns kennt, als die Erhaltung der Sinnenlust und die Vermeidung des sinnlichen Schmerzes, wer kein anderes Gut als dieses für ein Gut hält, der wird mit seinen Begriffen von der Gottheit auf einer sehr nie-

niedrigen Stufe der Wesen stille stehen. Seine Gottheit, wenn er mit diesem Worte wird eine Idee verknüpfen wollen, — seine Gottheit wird ein eigennütziges, abhängiges, unbeständiges, weichliches, ungeduldiges, leidenschaftliches, nur abwechselndglückliches Wesen, wie er selbst, seyn.

Das Verhältniß dieses Wesens zu der Welt, seine Regierung, womit es über sie waltet, der Dienst und die Huldigung, die ihm seine vernünftigen Geschöpfe schuldig sind, und die Gründe, wodurch sie dazu verpflichtet werden, muß wiederum nothwendig dem Charakter gemäß seyn, den die vernachläßigte oder verwahrlosete Seele, die sich nicht zu dem Anschauen des vollständigen Tugendbildes empor gehoben hat, sich von ihrer Gottheit machen muß. Der Epikurer kann sich keine wohlthätige und uneigennützige Gottheit denken; er ist es selbst nicht, und wie sollte er einem andern Wesen eine Vollkommenheit beylegen, wovon er keinen Begriff hat?

So bemerke ich eine stete Wirkung und Zurückwirkung der Sittenlehre auf die Religion und

der Religion auf die Sittenlehre; die eine erhellet, berichtiget und verstärket immer die andere. Es ist auch vergebens, das trennen zu wollen, was seinem Wesen nach unzertrennlich ist. Wer in seiner Religion von dem Bilde eines wahrhaftig innerlichtugendhaften Charakters ausgehet, der kann sich seine Gottheit eben so wenig gleichgültig gegen das Wohl der erschaffenen Dinge denken, als er sich selbst, ohne Theilnehmung an der Glückseligkeit des großen gemeinen Wesens der Menschen, weise, tugendhaft und glücklich schätzen kann. So wie seine eigenen Handlungen durch Weisheit und uneigennützige Güte gelenkt werden, so können auch in seiner Religion die Handlungen des höchsten Wesens keine andere Quelle haben, und selbst die Uebel, womit die große Kette der erschaffenen Dinge durchflochten scheint, können ihm keine Ausflüsse des Eigennutzes und der Selbstsucht seyn, die anderer Wohl ihrem Vergnügen aufopfert. Der Eigennützige bedarf stets solcher Opfer und was sollte ihn bewegen, sie sich zu versagen? Wie sollte aber der Allgenugsame, oder auch nur der, dessen Tugend seine Glückseligkeit, so weit es die Schwachheit eines endlichen Wesens

sens zuläßt, von den äußern Dingen unabhängig gemacht hat, eigennützig seyn können?

Wenn dann der letzte Zweck aller meiner freyen Handlungen die Vollkommenheit meiner Seele, die verhältnißmäßige Uebung und Erhöhung aller ihrer Kräfte ist: so kann es mir nicht lange zweifelhaft bleiben, wo ich die Elemente aller meiner moralischen Urtheile zu suchen habe. Ich kann sie nur in meinem Innern finden.

Von den Grundideen, in die sich das Gefühl der Verpflichtung zur Liebe eines Wohlthäters auflösen läßt, ist keine einzige eine Empfindung der körperlichen Sinne. Durch die Wohlthat, die uns ein Wohlthäter erzeigt, wird er für uns ein Gegenstand, der unsere Liebe interessirt, indem er uns gütig, zuvorkommend, liebreich erscheint; das erfahren wir, wenn wir uns selbst beobachten. Was aber Liebe sey, wer kann das wissen, als wer geliebt hat, und die Bewegungen seines Herzens beobachten kann?

Daß wir nothwendig das Bessere wollen, und also denjenigen, der unser Wohl und Vergnügen vermehrt, der so für uns der Bessere ist, auch mit unserer innigern Liebe nothwendig auszeichnen müssen, daß wir verpflichtet sind, ihn mehr als andere zu lieben, das hängt von dem unveränderlichen Gesetze unseres Willens ab, das zu wollen, was wir innig als das Bessere fühlen. Dieses Gesetz erfahren wir aber in jedem Augenblicke unseres Lebens.

Wenn wir also die Ideen, woraus unsere sittlichen Urtheile zusammengesetzt sind, nicht durch die körperlichen Sinne erhalten, so sind diese sittlichen Urtheile von der äußern Erfahrung unabhängig. Woher erhalten wir aber dann diese Ideen? Wann sind sie in unsere Seele gekommen?

Nach Plato's eben so geistvoller als edler Dichtung hat sie die Seele aus einem vorhergehenden Zustande, worin sie schon ein Mahl vor der Geburt ihres Körpers gelebt hat, mit auf diese Welt gebracht. Die Ideen von den Körpern

erhalten wir durch die Eindrücke der Sinne; so könnten wir aber die Ideen von demjenigen nicht erhalten, was weder ein Körper noch eine Eigenschaft des Körpers ist. Wann sind sie also zuerst in die Seele gekommen? — Diese Frage kömmt immer wieder.

Es ist ohne Zweifel leichter zu denken, daß sie schon in der Seele gewesen sind, ohne von ihrem innern Auge bemerkt zu werden, als anzunehmen, daß sie erst dann entstanden, da sie dem Bewußtseyn sichtbar wurden. Sie hat sie also immer gehabt, so lange sie eine menschliche Seele gewesen ist, sie sind ihr angebohren.

Ist nun dieser innere Sinn, womit die Seele die Gründe zu ihren sittlichen Urtheilen in sich selbst wahrnimmt, dieser Verstand, womit sie sich daraus die allgemeinen Begriffe von Gut, Verpflichtung, Güte, Weisheit abziehet, diese Vernunft, womit sie daraus sich ihre sittlichen Gesetze herleitet, ist das alles der angebohrne moralische Sinn des edeln Graf Shaftsbury: so führt er nicht zu der blinden Schwärmerey,

die durch ihre Verachtung der Vernunft und des Nachdenkens so schädlich wird.

Es giebt angebohrne Ideen und dennoch wird der vorsichtigste Gebrauch der Vernunft erfodert, aus denselben richtige Urtheile zu bilden; es giebt einen moralischen Sinn, aber er bedarf, wie alle Kräfte der menschlichen Seele, der sorgfältigsten Kultur.

VII.

Vermuthungen
über
den Ursprung
der wissenschaftlichen Magie.

Ein historischer Versuch.

An den Herrn Bibliothekar Biester.

VII.

Vermuthungen über den Ursprung der wissenschaftlichen Magie.

Ein historischer Versuch,

An den Herrn Bibliothekar Biester.

Ich weiß, mein theurester Freund! daß Sie mit vielen denkenden Männern die Magie als eine der schädlichsten Krankheiten ansehen, worin sich unter den vielen Geisteskrankheiten die zahlreiche Familie des Aberglaubens abtheilen läßt. Sie werden ohne Zweifel mehr als einmal gewünscht haben, daß man die Therapie des menschlichen Verstandes mit einer sichern und allgemeinen Heilmethode bereichern möchte, wonach sich dieses schwächende und in seinen Paroxysmen gefährliche Uebel aus dem Grunde heben ließe. Ich kenne nur eine. So wie zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit des Körpers, Diät,

gesunde Luft, und angemessene Leibesübung die allgemeinsten Mittel sind; so werden auch nur Nüchternheit des Geistes, Umgang mit Personen von hellem Verstande, und angemessene Uebung der Seelenkräfte die sichersten Mittel zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit des Geistes seyn. Durch diese Mittel allein werden wir endlich von dem Uebel, das, wie man sagt, jetzt unter uns epidemisch geworden ist, genesen können. Wir müssen sie also selbst gebrauchen und andern empfehlen; sie werden uns vor der Ansteckung bewahren, und, so wie sie der fernern Ausbreitung des Uebels begegnen, so wird endlich das Miasma, welches den Keim der Krankheit enthält, allgemach von selbst aufhören unsere Luft zu verunreinigen.

Indeß wird es nicht unnütz seyn, jetzt, da das Uebel wüthet, seine Natur etwas genauer zu beobachten, und unsere Beobachtungen denen, die damit behaftet sind, mitzutheilen. Vielleicht, daß sie dadurch bewogen werden sich selbst zu helfen, indem sie von der Richtigkeit der Grundsätze einer Kunst überzeugt werden, die der gesunde Verstand für die eitelste aller Künste halten muß.

Welches sind die Grundsäulen dieser Kunst? Welches sind die Quellen, woraus sie die Regeln zu ihren Operationen herleitet? — Keine einzige Grundwahrheit der gesunden Vernunft, kein einziges der Gesetze, wonach sie richtig denkt und schließt! Das sagen ihre Eingeweiheiten selbst. Ihre Kunst ist ein Geheimniß, das der Vernunft unzugänglich ist, ein Geheimniß, zu dessen Erforschung man sich gerade desto ungeschickter macht, je mehr man seine Vernunft gebraucht und verbessert. — Welche sind sie dann, diese Quellen? Was giebt denen, die diese Operation zuerst vorgeschrieben haben, die große Autorität, daß wir auf ihren Glauben diesen Vorschriften eine so unbegreifliche Kraft zuschreiben, und von diesen Operationen so große Wirkungen erwarten können?

Die gewöhnlichen Beschwörungsgebräuche der Magie sind bekannt; und man kann sie, ohne selbst ein Magus zu seyn, aus Fausts Höllenzwang, aus Korn. Agrippa von Nettesheims occulta Philosophia, aus Petr. de Albano Heptameron s. Elementa Magica u. a. kennen lernen. Dieses sind die gewöhnlichsten Quellen der heutigen christlichen Magie, und nur von dieser

ser wird in dem gegenwärtigen Versuche die Rede seyn. Daß alle wilde und unkultivirte Völker ihre Tausendkünstler haben, ist eine allgemein bekannte Bemerkung; die können aber hier nicht in Betrachtung kommen: denn sie befolgen in ihren Künsten bloß eine eigensinnige Routine, von der in den wenigsten Fällen sich der geringste Grund angeben läßt. Nichts ist aber natürlicher, als die Frage: womit unsere heutigen magischen Lehrer die Wirksamkeit ihrer magischen Ceremonien und Formeln beglaubigen? Es würde überflüssig seyn, sie über die Beurkundung der kleinsten Umstände zu vernehmen, zu fragen: woher sie wissen, daß die Sonne im Frühling Abraym, und der Mond Agusita heißt; woher sie wissen: daß die Namen der Sommerengel Gargatel, Tariel und Gariel sind; u. s. w.? Es ist genug, wenn wir bey dem Allgemeinen stehen bleiben, wenn wir erfahren, woher sie überhaupt die verschiedenen Geisterordnungen kennen, und woher sie es wissen, daß diese gewissen barbarischen Wörtern, und besondern gottesdienstlichen Gebräuchen zu Gebote stehen müssen? Wenn sie davon einen befriedigenden Grund angeben können, so wird man wegen des übrigen weniger Schwierigkeiten machen.

Man

Man wird es der Magie überlassen, auf diesem Grunde weiter fortzubauen, wenn nur dieser Grund einmal hinlänglich befestigt ist; sie mögen über die weitere Ausübung ihrer Kunst sich vertragen, wenn ihre ersten Gründe nur erst genugsam beglaubigt sind.

So viel ich Ungeweiheter bisher dieser Beglaubigung habe nachforschen können, so ist sie bloß uralte Tradition, die sich in die ältesten Zeiten der Vorwelt und in die entferntesten Gegenden des Orients verliehret. Persien, Chaldäa, Aegypten sind das Vaterland der Magie; Zoroaster, Ostanes, die Chaldäischen Weisen, die ägyptischen Priester sind die ältesten Besitzer ihrer Geheimnisse. Ich will nicht fragen, wie diese zu den großen Geheimnissen gekommen sind, die jetzt auch die Weisesten und Gelehrtesten nicht selbst erfinden, durch kein Nachforschen, durch keine Offenbarung entdecken, — nur von ihnen lernen können? Es soll genug seyn, wenn man uns überzeugt, daß sie diese Geheimnisse wirklich besessen haben; über den Punkt: woher sie sie erhalten haben, sollen uns die Liebhaber der Magie nicht strenge finden.

Sie führen die älteste Tradition für sich an, welche die magische Kunst und ihre Theorie aus diesen Quellen herleitet. Wie alt aber ist diese Tradition, und auf welchen Gründen beruhet sie? Ich glaube, die Quelle dieser Tradition entdeckt zu haben; und ich wage es, meine Entdeckung den Liebhabern historischer Untersuchungen mitzutheilen. Ich wage es mit unverstellter Furchtsamkeit, mit einer Furchtsamkeit, die ich bloß überwunden habe, um Männern, die mich an Gelehrsamkeit übertreffen, Gelegenheit zu geben, meine Gedanken zu berichtigen.

Ich muß aber gleich zum voraus erinnern, daß ich bloß den Ursprung der wissenschaftlichen, philosophischen Magie aufsuche, derjenigen Magie, die man, unter dem Nahmen der geheimen Philosophie, einen Platz, und zwar den ersten unter den philosophischen Wissenschaften angewiesen, für die man in der Pneumatologie eine eigene Theorie hat, und deren Operationen man auf Gründe dieser Theorie bauet, die man für ausgemacht hält. Von dieser hoffe ich zu beweisen, daß wir ihren Ursprung nicht außer Griechenland zu suchen, und daß ihre Genealogie aus der grie-

chischen Volksreligion durch die Mythen der ältern Philosophie zu den Neuplatonischen Philosophen, und von diesen zu uns herabsteige.

Da sich die Religionen aller Völker in ihrem rohen Zustande darin ähnlich sind, daß man ihren Ceremonien die Wirkung beylegt, ihren Priestern übernatürliche Kräfte zu verschaffen: so ist es freylich kein Wunder, daß die Griechen auch den Priestern ungriechischer Völker eben diese Künste zutraueten, allein es ist nicht nöthig anzunehmen, daß sie die erstern von den letztern gelernt haben; es waren die Wunderkünste der Priester in allen rohen Religionen; bey allen noch so verschiedenen Gebräuchen derselben lag immer der nehmliche Aberglaube zum Grunde.

Die angegebene Genealogie der Magie macht es ferner begreiflich, warum das Alterthum alle ihre bekannten Völker- und Religionsstifter für Magier hielt, und warum der wahre Magier ein Priester, und wenn er kein Priester des Staats war, nachdem die Magie eine philosophische Wissenschaft geworden war, ein Priester der Natur seyn mußte. In diesem Sinne wird Or-

pheus

pheus von mehrern Schriftstellern ein Magier genannt *). Und ohne Zweifel wurde Zoroaster in keinem andern Sinne für den Vater, so wie die Magier für Kenner, der persischen Wunderkunst gehalten, als so fern er der Stifter des persischen Gottesdienstes, und sie die Diener desselben waren.

Die nächste Quelle der heutigen Magie ist also die Neuplatonische Philosophie, diese hat aus dem mythischen Theile der ältern griechischen Philosophie geschöpft, und diese ist aus der ältesten griechischen Volksreligion geflossen. Das ist es, was ich zu beweisen hoffe.

Wir werden uns diese Untersuchung sehr erleichtern, wenn wir sogleich zu der nächsten Quelle der wissenschaftlichen Magie übergehen, die wir ganz augenscheinlich in der Neuplatonischen Philosophie finden. In dieser finden sich die Keime zu der ganzen Theorie, die die spätere Kabbala, Theosophie und Magie nur weiter ausgebildet hat. Hier-

*) Pausanias El. L. II. 6. 20. sagt ειναι και τον Θρακα Ορφεα μαγευσαι δεινον. S. auch Plin. H. N. L. XXX. Pr.

Hiervon wird man sich leicht überzeugen, wenn man sich die Mühe geben will, folgende Sätze, die ich mit Stellen aus den Neuplatonischen Philosophen sorgfältig und genau belegt habe, mit einiger Aufmerksamkeit zu übersehen.

1) Der platonische Mythos (in Platons Timäus): daß die Welt beseelt, und also ein Thier sey, ward zu der ausführlichen Vergleichung zwischen dem Menschen und der Welt, dem Mikrokosmus und Makrokosmus, ausgebildet. (Plotin. Ennead. IV. B. 4.)

2) Die Pythagorische Philosophie von den Dämonen in der Luft ward auf Geister in den übrigen Elementen ausgedehnet. (Platons Phädr. Sallust de diis & mundo c. 6. Proklus Theol. Plat. Lib. 6. c. 21.) Hier liegt der Keim von Paracelsus Sylphen, Gnomen, Nymphen und Salamandern, die aus dem Comte de Gabalis und Popens Lockenraube bekannt sind. (S. Theophr. Parac. de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis, Salamandris & cet. spir. in s. Werken Th. 9. S. 26. u. ff.

3) Aus dem platonischen Mythos von der Präexistenz der Seelen und dem Uebergange derselben aus dem dämonischen Zustande in den menschlichen durch Vereinigung mit einem menschlichen Körper, in der Philosophie des Heraklitus, ward die Lehre von den Geistererscheinungen gebildet. (Porphyr de antr. Nymph. S. 257. Edit. Cant.)

4) Eben daraus, verbunden mit der Aehnlichkeit zwischen den Bildsäulen und dem menschlichen Körper, ward die Wunderkraft der Bildsäulen hergeleitet. (Plotin Ennead. IV. B. 3.)

5) Die Geister wirken auf den Menschen, und insonderheit die bösen bewirken die Krankheiten. Diese Meinung war den Gnostikern und der Kabbala eigen, und die erstern wichen darin von den neuplatonischen Philosophen ab. (Plotin Ennead. L. II. c. 9. n. 14.)

6) Die Zahlen haben eine magische Kraft, auf welche die Dämonen erscheinen müssen, weil einige derselben Götternamen sind. (Porphyr de abst. L. II. §. 36. init.) Man sieht hier

die

die Quelle von dem Gebrauch der Namen Gottes und der Engel, die man in mehrern Sprachen zusammenhäuft, und immer desto wirksamer glaubt, je fremder und je weniger bekannt die Sprachen sind. In der Landessprache traut man ihnen wenig Kraft zu, aber in griechischer, ja vollends in hebräischer Sprache desto mehr.

7) Die Religionsgebräuche sind Mittel zu den telestischen Tugenden, wodurch die Menschen Dämonen werden. (Hierokles in aur. Carm. S. 306. Ed. Lond. 1742.)

8) Insonderheit legte man den barbarischen Wörtern bey Geisterbeschwörungen eine große Kraft bey. *Jambl.* de Myst. S. VII. c. 4. S. 153.

Zu diesen Sätzen glaubten die Schriftsteller, aus denen ich sie angeführt habe, die Gründe im Plato und Pythagoras zu finden. — Danach wären denn diese beyden weisen Männer die ersten Patriarchen der Magie? . . . . Daß Platons Schriften 1) nicht allein den Stoff zu der magischen Theorie hergegeben; sondern daß sie 2) sogar den Glauben von der magischen Weisheit der Per-

ser veranlaßt, ja daß man auch aus ihnen selbst den Namen dieser Weisheit hergenommen hat: davon bin ich völlig überzeugt, und hoffe auch Sie davon zu überzeugen. Allein eben so gewiß glaube ich auch, daß Plato an allem diesen ganz unschuldig ist. Ich muß aber mit dem Beweise von Platons Unschuld anfangen; und um diese in das gehörige Licht zu setzen, muß ich einige vorläufige Anmerkungen über seine Manier, oder vielmehr über die sokratische Manier, voranschicken.

Einem aufmerksamen Leser der platonischen Schriften kann die Bemerkung nicht entgehen, daß Plato seinen Unterricht überall mit angenehmen und lehrreichen Mythen durchflochten hat. Das fällt leicht einem jeden in die Augen; die wahre Natur und die eigentliche Bestimmung dieser platonischen Mythen aber ist noch, so viel ich weiß, von niemand genau und ausführlich angegeben worden. Sie scheint mir diese zu seyn. — Plato stößt in seinen Dialogen oft auf Untersuchungen, die außer dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen. Von dieser Art sind diejenigen, welche die Beschaffenheit

des vor- und nachweltlichen Zustandes der Dinge, die Entstehung des Weltalls, insonderheit der Geisterwelt, die ursprüngliche Geschichte der menschlichen Gesellschaft, von der keine historische Denkmahle vorhanden sind, betreffen. Die Form seiner Komposition läßt es nicht zu, hier eine Lücke zu lassen; und gleichwohl ist diese Lücke mit nichts auszufüllen, oder was sie ausfüllen könnte, würde so sehr von der Rundung seines Planes abschweifen, daß die Schönheit des Ganzen darunter leiden würde. Hier muß das vor der Hand die Stelle der ausgemachten Wahrheit vertreten, was er in dem allgemeinen Volksglauben als Wahrheit geheiliget findet, oder etwas, dem seine schöne Phantasie die nehmliche Beglaubigung zu verschaffen weiß; und das sind seine **Mythen.** Ein solcher ist der ganze Timäus, der Mythos von der Unterwelt in der **Republik** und im Gorgias, von der Präexistenz der Seelen im **Menon**, vom saturnischen Zeitalter im **Protagoras**, und von dem Ursprunge der Geschlechterliebe in dem **Gastmahl.**

Ein **Mythos** ist also eine Dichtung, welche die Beglaubigung einer übernatürlichen Belehrung

oder einer alten Ueberlieferung hat, und welche als eine ausgemachte Wahrheit angenommen wird, weil die richtige Vernunfterkenntniß des Gegenstandes über den Gesichtskreis der Vernunft und der Erfahrung derjenigen erhaben ist, die diese Mythen annehmen. Ein ganzes System solcher Mythen über die Religion ist die **Mythologie**; und es ist sehr natürlich, daß die Philosophie und Religion einer jeden Nation anfänglich Mythologie ist. Denn die sinnliche Gewißheit muß bey ganzen Völkern so gut als bey dem einzelnen Menschen vor der vernünftigen vorhergehen; weil in dem endlichen Verstande das Vollkommnere erst auf das Unvollkommnere folgen kann.

Man kann den Zustand der Philosophie zu Platons Zeiten als die Gränze ansehen, wo die Mythologie in eigentliche Philosophie überzugehen anfieng; und es ist natürlich, daß, indem der Vortrag desselben seine Richtung zu der letztern nahm, er noch immer einige Spuren von dem Eindruck beybehalten mußte, den er noch von der erstern erhalten hatte. Aristoteles war unter seinen Schülern derjenige, der sich zuerst diesseits dieser Gränze am vollständigsten und entschieden-

sten

sten festsetzte; er war aber auch derjenige, der, ohne genugsame Rücksicht auf Platons mythischen Vortrag, seinen großen Lehrer mit zu weniger Schonung behandelte *). — Nicht alle diese Mythen waren von Plato selbst erdichtet: einen großen Theil derselben fand er in dem herrschenden Volksglauben seiner Zeit; oder er nahm sie aus andern mythischen Philosophen, insonderheit den italischen **), die sie eben da gefunden hatten. Dieser Umstand erklärt uns die Uebereinstimmung seiner Philosophie in gewissen Theilen sowohl mit der öffentlichen Religion, als mit der pythagorischen Philosophie; und das macht uns wiederum den Zug in dem Charakter der neuplatonischen Philosophie begreiflich, daß diese Platons Philosophie mit der pythagorischen und mit dem Aberglauben der heidnischen Religionen so leicht vereinigen konnte.

*) Unter andern Beyspielen führe ich nur seine Widerlegung der platonischen Lehre von der Reminiscenz, die ein bloßer Mythos war, an. S. *Arist.* An. pr. L. II. c. XXI. §. 6. 7. An. post. L. I c. I. part. 7 und 8.

**) Den Mythos von dem Zustande der menschlichen Seele nach dem Tode im Gorgias nennt er selbst einen italischen.

Hier sind wir nun im Stande, uns dieß sonderbare Räthsel zu erklären, wie aus der so weisen und nüchternen Philosophie des Sokrates und Plato die schwärmerische und abentheuerliche Philosophie seiner neuern Nachfolger werden konnte, daß sie sich berechtigt glauben durften, sich ausschließungsweise nach ihm zu benennen. Sie machten das zu einem wesentlichen Theile der platonischen Philosophie, was bey Plato selbst nur als Mythos entweder die Lücken seiner Untersuchung ausgefüllt, oder seine unnachahmlichen Kompositionen verschönert hatte. Diese neuen Lehrsätze verschmelzten sie mit der mythischen Philosophie anderer Weltweisen, und spannen sie, damit verwebt, so weit aus, daß sie sie zur Theorie für jede Ungereimtheit gebrauchen konnten, für die sie eine Theorie nöthig hatten.

Erlauben Sie mir, daß ich dieses nur an einem Beyspiele zeige, das hier am nächsten zur Sache gehört. Plato hatte behauptet, daß die eigentlichen Verstandeswahrheiten weder ein Werk des Unterrichts noch der unmittelbaren Erfahrung seyen, daß sie also der Mensch aus sich selbst entwickeln müsse. Wie kommen sie aber in die mensch-

menschliche Seele? — Diese Frage wußte er entweder nicht zu beantworten, oder die Untersuchung lag so weit außer seinem Plane, daß er sich nicht darauf einlassen konnte, ohne die Einheit der Komposition seines Dialogs zu zerrütten. Indeß hatte er die Sache selbst hinlänglich bewiesen, um sie als ausgemacht annehmen zu können. Um also wenigstens zu scheinen, als habe er die Frage über dieses Wie? auch beantwortet, begnügte er sich mit einer mythischen Erklärung, die vor der Hand für seine Zuhörer und Leser eben so gut als eine philosophische war. — So durfte ein philosophischer Lehrer zu Werke gehen, als der Unterricht des Weltweisen noch eine Gymnastik des Verstandes, und noch nicht eine bloße Bereicherung des Gedächtnisses war. Er trieb die Untersuchung mit seinen Schülern so weit, als dazu Vernunftgründe vorhanden waren; wo die noch fehlten, ließ er es vor der Hand bey dem öffentlichen Glauben. Allein diese geistübende Form verlohr das Studium der Philosophie, als die Zeit der Weisheit für die Philosophie aufhörte, und die Zeit der Gelehrsamkeit anfieng; als die Weltweisen nicht mehr in den Gärten des Akademus oder in den Säulengängen der Stoa und des

Lyceums lustwandelten, und dort ihre Schüler in den philosophischen Untersuchungen ihre Geisteskräfte üben und erstarken ließen; als sie anfiengen, sich in ungeheure Büchersäle einzuschließen, und aus den Werken ihrer Vorgänger Systeme von philosophischen Lehrsätzen zusammen zu tragen, von denen sie keinen auf die Erde fallen ließen, und wobey ihnen nur das Verdienst übrig blieb, sie durch sophistische Künste mit einander zu vereinigen, bis in die abenteuerlichste Schwärmerey zu übertreiben, oder zu den aberwitzigsten Spitzfindigkeiten auszuspinnen.

Diese Periode scheint mit der Verpflanzung der Philosophie nach Alexandrien angefangen zu haben. Die Freystaaten von Griechenland waren untergegangen, und mit ihnen die Freyheit und das Interesse, welches die Untersuchungen ihrer Weltweisen belebte, und ihnen die Energie und Anmuth gab, die wir noch in den Schriften der Sokratiker bewundern. Der Despotismus hatte sie in ihre einsamen Zellen eingeschlossen, wo sie nur auf Spitzfindigkeiten brüten, und entfernt von aller Theilnehmung an menschlichen Angelegenheiten, ihren Geist nur durch das schwärmerische

In-

Interesse des Uebermenschlichen beleben konnten. Dieses neue Interesse gab nun ihren Untersuchungen die Richtung, die sie in die Region des Uebernatürlichen führte, wo sie die schönsten **Mythen**, als ausgemachte Vordersätze zu den Lehrsätzen des verächtlichsten Volksaberglaubens mißbrauchten. — Und so ergieng es auch dem platonischen **Mythos** von der Präexistenz der menschlichen Seele. Sie nahmen ihn nicht nur als eine genaue Wahrheit an, sie verbanden ihn auch mit der mythischen Philosophie des **Heraklitus** von dem Uebergange der Seele aus ihrem dämonischen Zustande in den menschlichen, und leiteten daraus ihre ganze Lehre von den Geistererscheinungen und den Operationen des Geisterzitirens her.

Es war eine der Hauptdichtungen des dunkeln **Heraklitus**: daß die Geister durch ihre Lüsternheit von der Materie angezogen würden. Wenn man dazu die sinnliche Volksidee, die in der Kindheit aller Religionen herrschend ist, und die **Lucian** in dem **Ikaromenippus** so beißend verspottet, noch mitnimmt: daß die Geister sich an dem Wohlgeruch des Opferdunstes und des Räucherwerks ergötzen; so hat man einen großen Theil

der

der Zitationsceremonien, die in dem Heidenthum üblich waren, und es, mit Anwendung der heiligen Gebräuche des katholischen Gottesdienstes, zum Theil noch sind *). Dies allein würde schon hinreichen, uns auf die Quelle der gottesdienstlichen Operationen bey dem Geisterbeschwören hinzuführen; ich hoffe indeß in der Folge, noch eine andere anzuzeigen, die eben so unleugbar dazu gehöret.

Den Satz also, den zu beweisen ich mich anheischig gemacht habe:

> Daß nehmlich die platonischen Schriften, aber ohne Platons eigene Schuld, den ersten Stoff zu der magischen Theorie hergegeben,

glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben.

Allein, wie ist das Vorurtheil von der magischen Weisheit der persischen Weisen entstanden? Ich

*) Noch itzt theilen sich die Geisterbeschwörer in die, welche durch Räuchern, und die, welche mit dem Degen ihre Beschwörungen bewirken. Man sehe Frau v. d. Recke Nachricht von Cagliostro, S. 41.

Ich glaube, die Quelle auch dieses Vorurtheils in Platons Schriften anzeigen zu können. Man könnte zwar die Untersuchung über den persischen Ursprung der Magie für überflüssig halten, da der Name dieser eiteln Kunst ihn selbst genugsam anzudeuten scheint. Das ist aber gerade die Frage: warum und mit welchem Rechte man dieser Kunst diesen Namen beygelegt habe? — Die Veranlassung dieser Benennung scheint mir in einer Stelle von Platons erstem Alcibiades *) zu liegen, wo zugleich, so viel ich habe nachforschen können, das Wort Magie zum erstenmale als die gottesdienstliche Wunderkunst, die die Mantie und Goetie unter sich begreift, vorkommt, und die nach einer wörtlichen Uebersetzung also lautet: „Wenn der Knabe zweymahl sieben „Jahr

*) Nach Ihrer Ausgabe, Kap. 17: Δις ἑπτα δε γενομενων ετων τον παιδα παραλαμβανουσιν, οὓς εκεινοι βασιλειους παιδαγωγους ονομαζουσι. εισι δε εξειλεγμενοι Περσων οἱ αριστοι δοξαντες εν ἡλικιᾳ τετταρες· ὁ, τε σοφωτατος, και ὁ δικαιοτατος, και ὁ σωφρωνεστατος, και ὁ ανδρειοτατος· ὧν ὁ μεν μαγειαν τε διδασκει την Ζωροαστρου, του Ωρομαζου· εστι δε τουτο θεων θεραπεια· διδασκει δε και τα βασιλικα.

„Jahr alt geworden ist, so nehmen ihn diejenigen „zu sich, welche sie (die Perser) königliche Erzie= „her nennen. Dieses sind vier der ausgesuchtesten „bejahrten Männer, die man für die besten hält; „der eine der Weiseste, der andere der Gerechteste, „noch ein Anderer der Mäßigste, und noch ein „Anderer der Tapferste. Einer von diesen lehrt „ihn die Magie des Zoroasters des Sohns des „Oromazes; diese ist der Dienst der Götter. „Er lehrt aber auch die königlichen Wissenschaften.„

Hier tritt die Magie zum ersten Mahle als die Stufe der Weisheit auf, die die Vollkommen= heit des Weisen vollenden soll. Vergebens haben ihm seine Lehrer alle Tugenden: Verstand, Ge= rechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit — verliehen, wenn der Lehrer der Magie nicht die letzte Hand an das Werk gelegt, und es durch die höchste aller Vollkommenheiten gekrönt hat. Wir müssen uns nicht daran stoßen, daß wir nicht wissen, ob die Wissenschaft der persischen Magier so rein und voll= kommen war *), daß sie ein Plato empfehlen konnte.

Wir

*) Es ist wahrscheinlich, daß aus dem der griechi= schen Herrschaft unterworfnen Kleinasien, Tau= sendkünstler, Marktschreyer und Zigeuner nach Griechenland hinüber kamen, die sich für Ma= gier ausgaben. S. Sophocl. Oed. Tyr. v. 395.

Wir finden mehrere Beyspiele davon, daß er etwas Vortrefliches erst von den Unvollkommenheiten, womit es verunstaltet war, gereiniget, und dann unter seiner edlern Form empfohlen hat.

Dieses ist in keinem Theile des gesetzlichen Aberglaubens sichtbarer, als bey der Magie. Im Grunde ist sie bey jedem Volke so alt, als die Religion selbst; und wenn diese in ihrer ursprünglichen Gestalt aus dem rohen Zustande desselben beybehalten wird, so wird auch die Magie mit ihr fortgepflanzt. Die ersten Götter des Wilden sind Fetissos, und wenn diesen mit den Fortschritten der Kultur die himmlischen Götter, oder die personificirten und vergötterten Gestirne und Naturkräfte beygesellet werden: so dienen sie zu einer Art von Mittelgottheiten, durch welche die höchsten Götter mit den Menschen in Gemeinschaft stehen, auf welche die Gebete und Opfer der Menschen zunächst wirken, die aber auch den Menschen den Willen der höchsten Götter bekannt machen, ihnen das Künftige vorhersagen und ihr Verlangen erfüllen *).

So

*) *Plato* in Symp. XXIII. S. 74. Ed. Wolfii.

So fand Plato die Religion in seinem Vaterlande mit der Magie verbunden. Eine aufgeklärte Philosophie, wie die seinige, die überall und insonderheit in den beyden Alcibiaden lehrte, daß das höchste Gut in einer weisen und gerechten Seele bestehe, und daß der Mensch um die Mittheilung der äußern Güter und die Abwendung der äußern Uebel durch eine unmittelbare Dazwischenkunft nicht bitten könne, da er nicht wisse, wann die erstern wahre Güter, und die Letztern wahre Uebel seyen — eine solche Philosophie konnte die mit seiner Vaterländischen Religion verknüpfte Magie unmöglich billigen. Er konnte sie aber auch nicht verwerfen, ohne zugleich die Religion, die er für das Wohl des Staates für unentbehrlich hielt, mit ihr zu verwerfen.

Zu seiner Zeit bestand die Magie aus Wahrsagerkunst (μαντεια) und Zauberey. (γοητεια). Dieses letztere hatte noch nicht die böse Bedeutung der Zauberey und schwarzen Kunst, die es in der Folge erhielt, und deren Veranlassung sich am Ende unserer Untersuchung wird zeigen lassen. Die Mittel zu Vorhersagungen begeistert zu werden, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen,

waren

waren Opfer, und Beschwörungen (ἐπῳδαί, incantationes).

Da solchergestalt diese Magie so innig mit der öffentlichen Religion der Griechen verwebt war, daß sie, ohne diese mit in ihren Untergang zu ziehen, nicht vom Grunde aus konnte zerstört werden: so blieb dem Weisen nichts übrig, als sie, so viel als möglich, unschädlich zu machen.

Das erste Mittel, welches er hiezu gebrauchte, war, ihre nachtheiligen Wirkungen auf die Sittlichkeit zu schwächen. Zu dem Ende wollte er zuförderst denjenigen, der die Beschwörungen zu anderer Menschen Schaden mißbrauchen würde, aufs härteste bestraft wissen *). Ein größerer Schritt zu diesem Ziele war schon, daß er den Gebrauch der Beschwörungen und Opfer zu sittlicher Entsündigung mit Unwillen verwarf. „Die Opferpriester und Wahrsager, läßt er den Glaukon „sagen, belagern die Häuser der Reichen, und „überreden sie, daß, wenn sie oder ihre Vorfahren eine Sünde begangen haben, diese Sünde

„durch

*) *Plato* Leg. II.

„durch Opfer und Beschwörungen kann abge⸗
„büßt werden. — Welchen Eindruck, mein lie⸗
„ber Sokrates! müssen aber solche Reden über die
„Natur des Lasters und der Tugend, und die
„Idee, welche Götter und Menschen davon haben,
„auf die Gemüther junger Leute machen, die mit
„schönen Naturgaben ausgerüstet und im Stande
„sind, aus allem, was sie hören, für das, was
„sie zu thun, und was sie für die Glückseligkeit
„ihres Lebens zu wählen haben, Folgerungen zu
„ziehen?„

Dies waren nur die ersten Schritte zur Verbesserung eines tiefgewurzelten Aberglaubens, dem Plato seine Schädlichkeit nehmen wollte, er gieng auf diesem schönen Wege noch weiter.

Es ist eine der schönsten Feinheiten der geistreichen und erhabnen Ironie, womit er den Sokrates handeln läßt, — die freylich dem stumpfen und umnebelten Blicke eines düstern Schwärmers nicht sichtbar ist — daß er sich in allen Aberglauben seiner Zeit zu schicken scheint, daß er selbst die Sprache dieses verächtlichen Aberglaubens redet, aber so, daß er ihr den edelsten, weisesten Sinn unterlegt.

Nirgends ist diese Ironie vielleicht sichtbarer, als da, wo er von diesem Theile des Volksglaubens redet. In dem Charmides *) erzählt Sokrates, er habe von dem Zamolxis, dem großen thracischen Weisen ein allgemeines Amulet oder Beschwörungsmittel aller Krankheiten gelernt. Allein worin bestand dieses Beschwörungsmittel? — In der Harmonie der sinnlichen Begierden mit der Vernunft, die er Sophrosyne nennt. Denn setzt er hinzu, da wegen ihrer genauen Verbindung mit einander, der ganze Körper muß gesund gemacht werden, wenn das einzelne Glied geheilt werden soll: so muß, wegen eben der genauen Vereinigung des Körpers mit der Seele, die Seele erst gesund seyn, wenn es der Körper seyn soll. Da aber die Leidenschaften die Krankheiten der Seele sind: so muß die Seele zuförderst von diesen durch die Sophrosyne geheilt werden. Die Tugend allein ist also das wahre Amulet des Weisen gegen alle menschlichen Uebel. Welch eine erhabene Wahrheit unter der Hülle einer so abergläubischen Sprache!

Doch der Geist eines Plato ist in der Veredlung der gemeinsten Dinge unerschöpflich. Er wen-

*) *Plato* in Charm. init.

wendet den Aberglauben noch von von einer andern Seite. Die Zauberkraft der Beschwörungen und gottesdienstlichen Gebräuche liegt in der Liebe des moralischen Schönen; dieser Eros ist das Band, welches die Menschen mit den Göttern verbindet. Durch sie beantworten die Götter die Fragen der Menschen über das, was sie thun sollen, durch sie werden die Menschen zu dem Umgange mit den Göttern geschickt: sie ist die wahrsagende Gottheit, sie verrichtet alle Wunder des Wohlthuns unter den Menschen. — Doch die Stelle ist zu schön, als daß ich sie nicht ganz hieher setzen sollte: *) „Was ist also der Eros? „O Diotima! — Ein großer Dämon, Sokra„tes! ein jeder Dämon ist aber ein Mittelwesen „zwischen den Göttern und den Menschen. Was „hat er für eine Kraft? sprach ich. — Er ist „der Dollmetscher und Ueberbringer des, was von „den Menschen zu den Göttern, und von den „Göttern zu den Menschen kömmt, der Gebete „und Opfer der Erstern, und der Gebote und „Antworten der Letztern auf die Opfer der Men„schen. Er erfüllet den Raum zwischen beyden, „so daß alles durch ihn verbunden wird. Durch „ihn

*) *Plato* in Symp. XXIII. S. 74. Ed. Wolfii.

„ihn geht alle Weissagungskunst, alle Kunst der „Gottesdienste, bey den Opfern, den Weihun„gen, den Beschwörungen, dem Wahrsagen und „dem Zaubern. Ein Gott vermischt sich nicht „mit dem Menschen, sondern durch ihn besteht „aller Umgang und alle Sprache der Götter mit „den Menschen, sie mögen wachen oder schlafen. „Wer diese Kunst versteht (durch die Liebe mit „Gott umzugehen), das ist ein Dämonähnlicher „(glücklicher) Mann.„

In diesem Geiste nimmt dann Plato eine Wunderkunst an, die beydes Weissager- und Zauberkunst unter sich begreift, und die er Magie oder Gottesdienst nennt, mit einem Nahmen, den er von einem Volke nimmt, deren Weisen, Staatsdienern und Priestern er alle Veredlung dieser Kunst ohne Bedenken beylegen zu können glaubt.

Es fällt also in die Augen, daß Platon weit entfernt ist, das unter der Magie zu verstehen, was wir itzt darunter zu verstehen pflegen. Es fällt aber nicht weniger in die Augen, daß man sogleich dieses letztere darunter verstehen mußte, sobald man den gottesdienstlichen Gebräuchen die

Kraft beylegte, die Menschen in Dämonen zu verwandeln, und die Dämonen den Opfergebräuchen dienstbar zu machen. Diese Kraft legte ihnen aber die neuplatonische Philosophie bey, wie ich das oben bereits aus dem Hierokles und Porphyrius bewiesen habe. Und hier sehen Sie also die neue Quelle des elenden Vorurtheils, daß die gottesdienstlichen Ceremonien eine magische Kraft haben, welche ich vorhin anzuzeigen versprochen habe. — Die Magie besteht in übernatürlichen Kräften, dergleichen die höhern Geister haben, und diese Magie ist, nach dem Plato, nichts anders, als der Gottesdienst, θεραπεια θεων. Dieses Vourtheil ist selbst älter, als die neuplatonische Schule. Apulejus, der bereits unter den Antoninen lebte, sagte schon: **Magus** heiße in der persischen Sprache ein Priester *); und verstand darunter einen eigentlichen Opferpriester. In der Kindheit eines Volkes ist aber der Priester der Weise, der Gelehrte, der Arzt, der Richter, der Ausleger der Gesetze. Wenn er nun auch

*) Nam, si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua *Magus* est, qui nostra *sacerdos*; quid tandem est crimen, sacerdotem esse? in *Apol.* p. m. 144.

auch in allen diesen Eigenschaften, nach dem Glauben eines rohen Volkes, unter dem unmittelbaren Einflusse ihrer Gottheiten stehet, und nach eben diesem Glauben durch die gottesdienstlichen Gebräuche, sich der göttlichen Einwirkungen theilhaftig macht, wenn also auch Magus und Weisheit der Magier bey den nie aufgeklärten Persern eine so abergläubische Bedeutung hatten; so konnten sie doch diese Bedeutungen in dem Munde des Plato schlechterdings nicht haben.

Es war also eine elende Grille der spätern Zeiten, welche in Platos Worte einen Sinn legte, an den Plato nicht gedacht hatte, und darauf die Fabel von der geheimnißvollen Weisheit der persischen Magier bauete. Wie fabelhaft diese Fabel sey, davon werden wir uns noch mehr überzeugen, wenn wir die Stelle etwas genauer betrachten. Denn kurz, sie hat selbst in ihrem wahren Sinne nicht den geringsten historischen Werth; die ganze Nachricht, die sie enthält, gehört zu den romanhaften Sagen, von denen die sokratische Schule ungefähr eben den Gebrauch machte, als von den Mythen. Aus dem Plato sowohl, als aus dem Xenophon in der Cyropädie, erhellet, daß in der sokratischen Schule Persien als

das Land gebraucht ward, wohin sie ihr Ideal der Erziehungskunst zu verlegen pflegten. In diesem Kostume ist auch die Stelle des Plato geschrieben. Daß sie nichts als griechische Philosophie in persischem Gewande seyn solle, daraus scheint Plato selbst gar kein Geheimniß haben machen zu wollen. Die Personen, die darin vorkommen, sind wahre Theaterpersonen: der eine ist der Weise, der andere der Gerechte, der dritte der Mäßige, der vierte der Tapfere; der eine lehrt nur die Weisheit, der andere die Gerechtigkeit, — kurz, ein jeder spielet nur seine Rolle, und lehrt nur seine Rolle zu spielen. Welcher Vernünftige wird sich überreden lassen, daß die Tugenden in der wirklichen Welt gerade so stückweise unter den Menschen ausgetheilt sind, wie sie in der Schule unterschieden werden? Ueberdem sind die Tugenden, die hier unter die vier persischen Pädagogen ausgetheilt sind, gerade die vier Kardinaltugenden, die den vollkommnen Mann in der Sittenlehre seit dem Pythagoras ausmachen. Die ganze Stelle des Plato enthält also nichts, als den gewöhnlichen Roman der sokratischen Schule von der Vortreflichkeit der persischen Pädagogik.

Die=

Dieser Roman scheint indeß in den damaligen Zeiten alle nöthige Beglaubigung gehabt zu haben; und nichts ist natürlicher. Man konnte gewiß damals alle idealischen Plane eben so dreist nach Persien verlegen, als wir sie jetzt in das Land der Severamben verlegen. Ein jedes Land, das so weit entfernt war, war das Utopien der Griechen. Ferner ein Land, dessen Kultur älter als die griechische war, hatte ein Recht von ihnen, als das Vaterland der Weisheit, als der Wohnsitz aller Künste und Wissenschaften angesehen zu werden. Es ist natürlich, daß ein jeder die Künste dahin verlegte, die er für die größten und schätzbarsten hielt. Schon zu Homers Zeiten war Aegypten durch seine frühere Kultur das Vaterland der Weisheit. Allein ein Volk, wie das griechische zu dieses alten Barden Zeiten, kannte keine andere Weisheit als die Weisheit der Jongleurs, der Weisen eines jeden noch halb wilden Volkes. Noch jetzt heißt gelehrt seyn, bey unserm gemeinen Volke, etwas von verbotenen Künsten verstehen; indeß bey dem Einfältigen unter den Juden, der bey seinen Weisen alle ihre Weisheit sich im Auslegen erschöpfen sieht, alle Gelehrsamkeit in Darschen d. i. in Auslegen, besteht. In

diesem Geiste macht Homer seine Zauberer zu Aegyptern *). Eben so konnten Plato und Xenophon ihre philosophischen Ideale nach Persien verlegen, dessen alte Kultur und Weisheit sie, so wie seine Orden von Weisen, nach ihrem eignen Ideal von Kultur und Weisheit bildeten. — Aber nun auch eben so gut läßt es sich begreifen, wie die neuplatonischen Philosophen eben dieses Land zu dem Vaterlande ihres schwärmerischen Aberglaubens machen konnten: da es Plato für den Sitz des Unterrichts in dem Dienst der Götter erklärt hatte, und dieser Dienst der Götter die theurgischen Operationen waren, die den höchsten Gipfel ihrer Weisheit ausmachten.

Nachdem einmal dieses Feld eröfnet war, so konnte es nicht fehlen, solche trefliche Schwärmer, als die von denen es um den Anfang der christlichen Zeitrechnung in Aegypten wimmelte, mußten sich, bald aus Blödsinnigkeit, bald aus heiligem Betruge, in allen Labyrinthen desselben selbst verirren,

*) *Hom.* Odyss. IV. v. 227.
Τοια Διος θυγατηρ εχε Φαρμακα μητιοεντα
Εσθλα, τα οἱ Πολυδαμνα πορεν Θωνος παρακοιτις
Αιγυπτιη.

irren, und andere irre führen. Sie haben gesehen, daß selbst nach dem Plato, Zoroaster ihr Held seyn mußte. Sie pflegen ihn daher nicht nur mit Bewunderung anzuführen *), sondern sie erdichteten auch unter seinem Namen eine Menge Bücher, in denen ein jeder seine eigenen Träumereyen heiligte **).

So war also die Magie nichts anders als die wiedererweckte pythagorisch-platonische Philosophie. Denn ihr ganzes Wesen bestand in den aus den Mythen des Pythagoras und Plato in die Philosophie übergetragenen und weiter ausgebildeten Lehren von den Ordnungen und Wirkungen der Dämonen. Das ist alles, was wir über den Ursprung dieser vermeinten Kunst mit dem Grade der Gewißheit wissen, den man in solchen Untersuchungen verlangen kann. Hier finden wir wenig-

*) S. z. B. Porphyr de antro Nymph. S. 253. Ed. Cant.

**) S. *Thom. Gal.* ad Jambl. de Myst. S. II. c. 3. Insonderheit hatten die Gnostiker, die noch den Plato an Weisheit übertreffen wollen, Offenbarungen Zoroasters. Schon Chrysostomus de Babyla Episc. hat ihre Unächtheit bemerkt.

wenigstens eine vermeinte Metaphysik, mit deren Grundsätzen die Regeln derselben in einer Art von systematischem Zusammenhange stehen. Von der magischen Weisheit der Aegypter, Chaldäer und Perser sind keine zuverlässigen Ueberbleibsel bis zu uns gekommen. Sie werden ihre Tausendkünstler gehabt haben; denn die Bibel spricht von ägyptischen und babylonischen Traumdeutern und Zauberern. Allein, wo ist eine Nation, die nicht in ihrer Kindheit ihre Jongleurs gehabt hätte? Selbst den Griechen hat es nicht daran gefehlt. Auch wir haben die unsrigen gehabt. Doch wehe unserer Aufklärung, wenn wir deren noch haben sollten; wir müßten damit gerade in dem Punkte des Aufklärungskreises stehen, wo die Griechen zur Zeit der neuplatonischen Philosophie standen.

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, ehe ich von Ihnen Abschied nehme, diese bisherige Untersuchung über den morgenländischen Ursprung der vermeinten pythagorischen Philosophie noch etwas weiter bis zu einer Bemerkung zu verfolgen, die zwar eine Digression scheint, aber doch nicht zu weit außer meinem Wege liegt.

Man

Man findet kurz nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung einer Philosophie gedacht, die Theodotus die morgenländische Lehre (ανατολικη διδασκαλια), Porphyr die alte Philosophie (παλαια φιλοσοφια), und Eunapius die Chaldäische Weisheit (χαλδαικη σοφια) nennt. Ich glaube, daß diese nichts anders, als die von mir beschriebene neue pythagorisch-platonische Philosophie sey. Diese Benennung glaubte man ihr wegen des vermeinten Ursprungs desjenigen Theils derselben geben zu müssen, der eigentlich ihr Charakteristisches ausmacht, nemlich wegen ihrer Dämonenlehre und wegen ihrer magischen Operationen. Es war eine allgemein geglaubte Fabel, daß Pythagoras die Chaldäer *) besucht, und von ihnen gelernt habe; was sollte er aber anders von ihnen gelernt haben, als ihre geheime magische Weisheit? Seine Philosophie, von der die neuplatonische Schule alles in diese Künste der Magie konzentrirte, glaubte man mit Recht, um dieses Theils willen, den man gerade für den wesentlichen hielt, die chaldäische, und also auch die morgenländische, und alte, nennen zu dürfen. Sie enthält indeß

*) S. unter vielen andern Porphyr. de vita Pythag. n. II, Ed. Kült.

indeß ursprünglich in ihren ächten Quellen von diesem allen nichts; und alle Wunderkräfte, die ihr zugeschrieben werden, gehören zu den elenden Fabeln, womit diese Schule die Geschichte verunstaltet hat. Soll man also diesen morgenländischen Ursprung auf seine Dämonenlehre einschränken? Allein, welchen vernünftigen Grund haben wir, diese aus einer so dunkeln und unzuverlässigen Quelle herzuholen, da wir eine viel zuverlässigere und bekanntere vor uns haben? Was wir von der wahren Dämonenlehre des Pythagoras *) wissen, stimmt so weit mit den Mythen des Hesiodus **) von den Dämonen überein, daß wir sie ganz natürlich für eine philosophischere Ausbildung dieser hesiodischen Mythen halten können. Da man also in der neuplatonischen Schule die Philosophie des Pythagoras auf die Dämonenlehre und die Kunst der Magie zurückführte, und dieser einen morgenländischen Ursprung beylegte; so war es natürlich, daß man ihr den Namen der morgenländischen gab, so ungegründet auch die Fabeln waren, worauf diese Benennung beruhte.

Ich

*) S. *Carm. aur.* init.

**) S. Hesiod. Εργ. κ. ἡμ. I, v. 120, u. f.

Ich lenke ein, und sollte es auch etwas gewaltsam geschehen, um zurückzuschauen, und zu übersehen was wir ausgemacht haben. Ich glaube, es sey folgendes:

1) Es ist die grundloseste Träumerey, daß die Aegypter, Chaldäer, Perser, andere geheime Wissenschaften besessen haben, als die, welche die Jongleurs aller unkultivirtn oder halbkultivirten Völker besitzen.

2) Es ist eine grundlose Träumerey, daß die in den neuern Beschwörungsbüchern enthaltenen Vorschriften und Operationen von den eben genannten Völkern auf eine geheime Art bis zu uns fortgepflanzt und so in unsere magischen Bücher gekommen seyen.

3) Diese Vorschriften sind durch die Kabbala aus der verunstalteten pythagorisch-platonischen Philosophie, so wie sie sich in der neuplatonischen Schule findet, bis auf uns gekommen.

4) Selbst die Fabel von einer geheimnißvollen Kunst der Perser beruhet auf einer mißverstandenen Stelle des Plato. Und

5) Die

5) Die ganze Theorie davon gründet sich auf den mißverstandenen und ausgesponnenen Mythen des Heraklitus und Plato über die Natur der Dämonen. Hat man das Ungereimte in diesen gezeigt, so muß die ganze Kunst von selbst fallen.

Allem diesem zufolge ist es eine der größten Erniedrigungen des Verstandes einer aufgeklärten Nation, von den chaldäischen und ägyptischen Jongleurs eine tiefe und geheimnißvolle Weisheit zu erwarten. Was uns als solche angeboten wird, sind die Träumereyen überführter abergläubischer Schwärmer, und der eigene Zugang zu der Quelle ist uns durch die ungeheure Entfernung der Zeit verschlossen. Wollen wir geheime Künste lernen, so haben wir eben so gute Quellen davon in der Nähe. Warum lernen wir nicht von den Lappischen Jongleurs den Reisenden Wind verkaufen, und von unsern Zigeunern das Künftige vorhersagen?

Die geheimen Künste gehören bey allen Völkern in die Kindheit ihrer Kultur. In diesem Zustande findet sich die Veranlassung und die Empfänglichkeit dazu in gleichem Grade. Die unwider-

derstehlige Veranlassung liegt zuförderst in dem Triebe zur Erhaltung des Lebens und der Befreyung von Krankheit. Wer dazu Mittel verspricht, der ist jedem Menschen willkommen. Die Heilkunde des rohen Wilden kann wohl noch keine natürliche wissenschaftliche Mittel an die Hand geben. Die Krankheiten müssen ihm, wie alle Wirkungen der Natur, ein Werk unsichtbarer Wesen seyn, denen also keine andere Kunst entgegenarbeiten kann, als die Kunst mit diesen unsichtbaren Wesen umzugehen, sie zu versöhnen, oder zu bändigen. Die Kunst des Arztes und die Weisheit des Priesters wird also in der nehmlichen Person vereinigt seyn. Diese Anmerkung hat schon Plinius *) gemacht, und ihre Wahrheit muß in unsern Zeiten noch mehr einleuchten, als zu der seinigen, da sie itzt durch alle die vielen wilden Völker, mit denen uns philosophische Reisende bekannt gemacht haben, bewährt wird. Die andere Veranlassung liegt in dem allgemeinen Triebe, das Verborgene, insonderheit das Künftige zu wissen. Die Kunst dieses zu erforschen, die anfangs auf den verächtlichen Regeln des Zeichen-

*) *Plin.* Hist. nat. L. XXX. c. 1.

chendeutens aus Rauch, Wolken, Vogelflug u. s. w. beruhet, wird mit der Zeit, wenn die Weisen sich mit Beobachtung des Himmels abzugeben anfangen, zu der ansehnlichern Wissenschaft der Astrologie erhoben.

Hier finden wir einen Grund, der so befriedigend scheint, daß wir nach keinem andern weiter zu forschen haben: warum der Aberglaube den Ursprung der magischen Künste immer in die dunkeln Fabelzeiten einer jeden Nation verlegt hat; warum die berühmten Urheber der ersten Kultur, die ältesten Gesetzgeber und Religionsstifter auch für magische Weise sind gehalten werden. Für solche wurden Orpheus, Zoroaster, die Chaldäer und selbst Moses *) gehalten, sobald man anfieng, die Magie für den höchsten Gipfel und den letzten Zweck aller menschlichen Weisheit anzusehen.

Wenn wir also die Genealogie unserer heutigen Magie verfolgen: so werden wir durch die Kabbala zunächst auf die neuplatonische Philosophie geführt;

*) S. *Plin.* Hist. nat. a. a. O. *Apulejus* in Apol. S. 432. Ed. *Scip. Gent.*

geführt; diese ist ein Zweig der pythagorisch-platonischen Philosophie, die sich von Alexandrien aus ergoß, nachdem sie die Mythen des Pythagoras und Plato in ihr philosophisches System verwebt hatte. Diese Mythen enthalten die rohesten Volksideen über die Natur der höhern Wesen, und ihre Gemeinschaft mit den Menschen; die aber von Plato bloß zur Ergänzung oder zur Verschönerung seines philosophischen Vortrages gebraucht wurden. Der auf einer solchen Philosophie gebauete Aberglauben ist eben derselbige, den man bey allen rohen Völkern findet: — die geheimnißvolle Weisheit, die unkultivirte Nationen ihren vermeinten Weisen beylegen. Man hat also ihre Quelle bey den ältesten Nationen, und deren ersten Gesetzgebern, insonderheit aber, auf Glauben der von mir angeführten mißverstandenen Stelle des Plato, bey den Persern, ihren Magiern und ihrem Zoroaster zu finden geglaubt, und sie daher Magie genannt.

Zusatz.

Ueber eine Spur von Somnambulismus und Desorganisation bey den Alten.

Erlauben Sie mir, mein theurester Freund! noch ein Paar Worte über Somnambulismus und Desorganisation. Diese neue Erscheinung ist mit meiner Hauptmaterie so nahe verwandt, daß mir der Uebergang von einer zur andern sehr natürlich scheint. Sollte nicht auch diese in dem Kreislaufe der Verirrungen des menschlichen Verstandes bereits da gewesen seyn? — Daß Offenbarungen im Schlafe långst ein Theil des Aberglaubens gewesen, den die heidnischen Priester unterhielten, das überlasse ich gelehrten Alterthumsforschern zu beweisen. Ich schränke mich wiederum auf den philosophischen Aberglauben ein, dem die verdorbene platonische Philosophie zur Theorie dienen mußte, und welcher hernach auf die neuern Kabbalisten, Philosophen und Rosenkreutzer ist vererbt worden; und aus diesem will ich Sie auf eine Stelle des Apulejus *) aufmerksam machen. Sie lautet also: Quin et illud mecum

*) *Apul.* in Apol. S. 214. Ed. Scip. Gent.

mecum reputo, posse animum humanum, et *puerilem* praesertim *simplicemque*, seu carminum avocamento seu odorum delinimento *soporari* et ad oblivionem praesentium *externari:* et paulisper remota corporis memoria redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet & divina, atque ita veluti *quodam sopore*, futura rerum *praesagire* *). Es scheint mir merkwürdig, daß hier der Animus puerilis et simplex das Subjekt ist, woran sich auch die alte Desorganisation übte.

II.

Da die Magie auf die mythische Dämonenlehre der griechischen Volksreligion gebauet war: so hätte man erwarten sollen, daß der Untergang

*) Zu deutsch: „Auch bedenke ich, daß der menschliche Geist, zumal der kindische und einfältige, durch Zauberlieder oder Räucherdunst kann eingeschläfert, und bis zur Vergessenheit der gegenwärtigen Dinge entzückt (desorganisirt) werden. So kehrt er allmählig, seines Körpers vergessend, zu seiner ersten Natur zurück, welche nemlich unsterblich und göttlich ist, und kann auf die Art, gleichsam im Schlummer, künftige Dinge zuvorahnden (diviniren).„

der letztern auch den Untergang der erstern nach sich ziehen würde. Gleichwohl erhält sie sich noch bis auf diese Stunde; alles, was sie durch den Untergang der heidnischen Volksreligion verlohren hat, ist die Gestalt, die sie von ihr erhielt, und die sie bloß mit einer andern vertauscht hat. Und das ist nicht zu verwundern; denn sie hat, wie aller Aberglaube, sehr mächtige Stützen in der allgemeinen menschlichen Natur, die sie nie ganz fallen lassen, selbst nicht bey vielen, die ihre edle Denkungsart über alle Versuchungen des Ehrgeitzes und des Eigennutzes erhebt.

Für diese kann es nur zweyerley Bewegungsgründe geben, die sie zu der Betrachtung der Natur einladen: Verwunderung und Erkenntniß. So lange ihnen noch die wissenschaftliche Erforschung der Naturgesetze zu schwer ist: so lange suchen sie das Geheimnißvolle. Wessen Kräfte noch nicht dem Vergnügen zu Erkennen gewachsen sind, der sehnt sich nach dem Vergnügen zu Empfinden. Das Dunkle, das Schauervolle des Geheimnisses hat für die Seele des Ungelehrten einen eben so unwiderstehligen Reitz, als die Befriedigung des Verstandes in der Erkenntniß der Wahrheit für den gelehrten Kenner der Wissen-

schaft;

schaft; es ist der einzige, der auf ihn wirken kann. Anders weiß ich mir das Räthsel nicht aufzulösen, daß überall der Ungeübteste, dem noch die ersten Buchstaben in dem Alphabet der Wissenschaften fremd sind, sich ohne Furcht an die Aufgaben derselben wagt, die dem geübtesten Kenner derselben unauflöslich sind. Wer noch an den ersten Lehrsätzen der Geometrie lernt, will die Quadratur des Zirkels finden, wer nicht die leichteste Stelle der Bibel auslegen kann, will den Schlüssel der Apokalypse gefunden haben, und wem die bekanntesten Gesetze der Körper verborgen sind, der will oft schon das unsichtbare Reich der Geister beherrschen. Er will das geheimnißvolle der Wissenschaft, da ihm das Klare und Bekannte zu schwer ist; er will sich an Fictionen ergötzen, da er sich am Erkennen nicht ergötzen kann. So ist es mit jedem einzelnen Menschen; und so ist es mit ganzen Völkern. Ehe die Astronomie den Himmel kannte, weißagte die Astrologie aus den Sternen, ehe die Chemie die Grundstoffe der Körper tiefer erforscht hatte, versuchte sie schon ihre Verwandlung. Ueberall war, wie Aristoteles sagt, die Verwunderung die Mutter der Erkenntniß, oder nach einer genauern Genea-

logie, der Aufmerksamkeit, welche nach und nach die Wissenschaft gebar. Allein bey vielen bleibt die Verwunderung unfruchtbar; oder, statt sie auf den schweren und langen Weg der Untersuchung zu führen, bringt sie sie auf den Pfad des Uebernatürlichen.

Dieser Weg durch die Wissenschaften würde allerdings der kürzeste seyn, wenn er nur der gangbare wäre; es würde bequem seyn, durch einen Sprung an das Ziel der Wissenschaft zu kommen, wenn man sich dabey nur nicht einem blinden Ohngefehr überlassen müßte. Indeß vereinigen sich alle die Gründe, — die Liebe des Geheimnißvollen, die Ungeduld, sich bald am Ziele zu sehen, — ihn allen denen zu empfehlen, denen ihre Unwissenheit noch über alle seine Schwierigkeiten die Augen verschließt.

Mit diesen Anlagen in der menschlichen Natur ließ es sich nun schwerlich erwarten, daß das Ende der griechischen Volksreligion auch werde das Ende der Magie seyn. Das Christenthum verwarf die Magie, allein die Christen hörten darum nicht auf die Magie für eine Wissenschaft

zu

zu halten: denn es verwarf sie aus Gründen, bey denen sie noch immer bestehen konnte. So ergieng es ihr in der christlichen Religion, und eben so war es ihr in der jüdischen ergangen. Ehe die christliche Religion die philosophische Magie verdammte, war sie bereits lange in den Schriften des A. T. verdammt worden; allein ebenfalls nicht als ein Aberglaube, dessen sich die gesunde Vernunft zu schämen hat, sondern als eine Huldigung fremder Götter, und als ein Eingriff in die Rechte des wahren Gottes, als eine Empörung gegen den Gott, dem die jüdische Nation gehuldigt hatte. Die Juden scheinen auch den Weisen fremder Nationen die Gabe übernatürlicher Wirkungen nie abgesprochen zu haben; sie erklärten sie bloß für ungeschickter als ihre eigenen Weisen, und ihre Götter für ohnmächtiger als den Jehova. Die Geschichte Josephs, Moses und Daniels scheinen das unwidersprechlich darzuthun.

Ueber die Natur dieser fremden Götter scheinen ferner die jüdischen Weisen lange Zeit keine eigene Theorie gehabt zu haben. Erst nachdem sie

mit der Philosophie anderer Nationen bekannt wurden, überließen sie sich einigen Spekulationen, wozu sie die Grundsätze aus der babylonischen Gefangenschaft mitbrachten. Da sie die übernatürlichen Wirkungen der fremden Weisen als ausgemacht annahmen, da sie also die Wunderkraft der fremden Götter gar nicht bezweifelten: so mußten sie doch diese Götter für mächtige Wesen halten, und wenn sie sie dafür hielten: was waren sie dann? — Sie gehörten zu dem Reiche des **bösen Grundwesens**, des Wesens, das der Urheber alles Bösen in der Welt ist, und an Macht nur dem guten Grundwesen, dem jüdischen **Jehova** nachsteht.

Von dieser Zeit an erhielt das Wort **Dämon**, wenn sich jüdische Schriftsteller der griechischen Sprache bedienten die Bedeutung eines bösen höhern Geistes, und anders kömmt es in der griechischen Uebersetzung der siebzig Dollmetscher nicht vor. Die Dämonen waren ihnen die Urheber alles physischen und moralischen Uebels in der Welt, die sich ohne Unterlaß damit beschäftigten, die Menschen, insonderheit die Guten, zu plagen und zu verführen. So übersetzen die siebzig Dollmetscher Psalm. 91, 6. die Seuche, welche im Mittag

tag verderbet, durch den mittägigen Dämon *), und im Buche Tobias empfiehlt Tob. 6, 8. ein Mittel, die Dämonen zu vertreiben, und solchergestalt die Krankheiten zu heilen.

Diese Gestalt hatte die Dämonenlehre noch zu Christi Zeiten; die Dämonen waren die Ursachen der physischen und moralischen Uebel, sie machten krank und verführten. Wir finden nicht, daß Jesus dieser rohen Philosophie seiner abergläubischen Zeitgenossen widersprochen, und er hatte dazu vielleicht Gründe, die uns seine herablassende Weisheit verehrungswürdig machen, die aber an einem andern Orte weitläuftiger aus einander gesetzt sind. Ich übergehe sie also hier, um eine

An=

*) Es ist eine scharfsinnige Bemerkung des Grotius, daß die 70. in dieser Stelle statt ישוד, welches in unserm gewöhnlichen Texte steht, שד gelesen haben, eine Benennung, womit das A. T. oft die heidnischen Götter, aus Verachtung benennt. In allen solchen Stellen kömmt das Wort, δαιμων oder δαιμονιον in den 70. vor. Eben das geschieht auch, wo im ebräischen das Wort שעירים vorkömmt, womit das A. T. ebenfalls die heidnischen Götter wegen ihrer Thiergestalt bezeichnet, z. B. 3 Mos. 17, 7.

Anmerkung einzuschalten, welche die Hauptstelle über die Dämonenlehre des N. T. betrifft, und die mir von den Auslegern derselben übergangen zu seyn scheint. Die Heilung des Kranken, nach der damahligen Philosophie, des Dämonischen (δαιμονιζομενος) Matth. 12, 22. erklärten sich die Pharisäer, ihrem Interesse gemäß, so, daß Jesus ihn durch Hülfe eines bösen Geistes von der höchsten Ordnung gesund gemacht, und er setzte diesem Vorwurfe bloß entgegen, daß es ungereimt sey anzunehmen, die bösen Geister werden ihr eigenes Werk zernichten. Bey dieser Geschichte ist zweyerley merkwürdig: erstlich, daß die Pharisäer durch den Vorwurf, den sie ihm machten, Jesum für einen Zauberer erklärten, d. i. für einen Mann, der magische Künste triebe. Nach den mosaischen Gesetzen war Zauberey nichts geringeres als Hochverrath, ein Verbrechen, das mit dem Tode bestraft werden mußte. Die Absicht der Feinde Jesu gieng also augenscheinlich weiter, als bloß den Werth dieser wohlthätigen Heilung in den Augen der Zuschauer herabzusetzen, es war die Beschuldigung eines Verbrechens, das mit dem Tode gebüßt werden mußte. Um sich gegen diese Anklage zu reinigen, war es freylich

genug,

genug, daß Jesus sie bloß durch ein Argument schwächte, und die Frage über die Möglichkeit und Vernunftmäßigkeit magischer Wirkungen unentschieden ließ. Und das ist der andere Punkt, der bey dieser Geschichte auffallend ist. Er fand es aus Gründen der Weisheit, auf die ich oben verwiesen habe, nicht für rathsam, den allgemeinen uralten Volksglauben in seiner Nation zu berichtigen, das gewisse höhere Wesen unbegreifliche Wirkungen in der Natur hervorbringen könnten.

Wenn also das der Geist der mosaischen Gesetze gegen die Zauberey war, wenn die Zauberey ein Staatsverbrechen war, und als ein solches, gleich anderen Staatsverbrechen, mit dem Tode bestraft wurde, so ist es die vernunftloseste Anwendung der mosaischen Gesetzgebung auf unsere peinliche Rechtspflege, wenn man die darin verhängte Todesstrafe so lange Zeit in Staaten beybehalten hat, worin man sie nicht mehr als Hochverrath, sondern bloß als eine Verirrung des menschlichen Verstandes, und nur bisweilen als ein abergläubiges Werkzeug der Bosheit betrachten konnte. Die Vertheidiger des alten peinlichen Verfahrens gegen die Zauberer stellen zwar die Magie als ein

Ma-

Majestätsverbrechen gegen Gott vor, allein sie müssen dabey eben die gezwungene Wendung nehmen, womit man ehemahls eine jede Sünde als eine Beleidigung der göttlichen Majestät vorzustellen pflegte. *)

Aus allem diesem ergiebt sich also, daß das Christenthum nicht alle Magie überhaupt, und aus dem allgemeinen Grunde, daß sie ein vernunftwidriger Aberglaube sey, verworfen habe; es erklärte sich bloß gegen die heidnische Magie, weil diese durch die Kräfte der heidnischen Götter wirkte, die man nicht geradezu leugnete, sondern für Kräfte böser Dämonen hielt.

Die ganze Veränderung, welche sich nach der Entstehung des Christenthums in der Magie wahrnehmen läßt, besteht also bloß darin, daß sie die christlichen Lehrer in mehrere Arten abzutheilen anfiengen, von denen sie einige zuließen, andere aber verwarfen. Die Hauptabtheilung ist von den Geistern hergenommen, durch deren Kräfte die geheimnißvollen Wirkungen verrichtet werden; daraus entstanden zwey Arten, die göttliche und die

*) S. *Delrio* Disqu. mag. App. Mon. III. S. 1042.

die dämonische Magie, wovon die erste auf den Kräften der guten, die andere aber auf den Kräften der bösen Geister beruhete. Die Kirchenväter hielten beyde Arten für wirksam, die göttliche war sogar das Antheil der Lieblinge der Gottheit.

Beyde Arten bedienten sich entweder gewisser Vorbereitungsceremonien, welche **Weyhungen** (Consecrationes) und **Beschwörungen** (Incantationes) genannt werden, oder sie verrichteten ihre großen Thaten ohne alle vorhergängige Ceremonien. Die Weyhungen wurden bey der Magie durch gute Geister gebraucht, welche **Theurgie** hieß, die Beschwörungen bey der Magie durch böse Geister, welche **Goetie**, in der neuern Sprache die **schwarze Kunst** hieß. In dem Heidenthum waren beyde Arten von Geistern **Dämonen**, und da das Christenthum überhaupt alle heidnischen Dämonen für böse Geister erklärte, so mußte es alle heidnische Magie durchaus verdammen.

Unter den heidnischen Philosophen aus der Neuplatonischen Schule selbst entstanden Spaltungen über die Zuläßigkeit der Magie; welche bey den Vertheidigern derselben zu einer weitern Aus-

bil-

bildung ihrer Theorie Gelegenheit gab. Da diese Theorie auch ist in die christliche Magie übertragen worden: so ist es vielleicht nicht unangenehm, sie in ihrem Ursprunge zu betrachten.

Porphyrius, einer der geistvollesten und tugendhaftesten Schwärmer der neuplatonischen Schule hätte gern alle Magie verworfen, wenn er Muth genug gehabt hätte, den gewaltigen Wogen des allgemeinen Stroms seiner Schule entgegen zu schwimmen. Er setzte ihr indeß Gründe entgegen, die die Gemüther von einer so gefährlichen Verirrung hätten zurückbringen müssen, wenn sie nicht zu sehr wären eingenommen gewesen.

Sein erster Grund war: die Magie sey eine gefährliche Kunst. Denn da es eben sowohl böse als gute Dämonen gebe, so setzte man sich der Gefahr aus, in die Hände eines Bösen zu fallen, indem man sich an einen guten wende. — Diesem setzte man den Unterschied zwischen der theurgischen Magie und der Goetie oder der schwarzen Kunst entgegen. Die Liebhaber der Magie konnten nicht leugnen, daß es unter den Dämonen auch böse und übelthätige gebe; denn man

fand

fand es schon im Plato *). Allein man glaubte die Schwierigkeit, die die Gegner der Magie daraus hernahmen, dadurch gehoben zu haben, daß man ihre Gefährlichkeit in Ansehung der Goetie einräumte, in Ansehung der Theurgie aber leugnete.

Porphyrius hatte indeß noch einen zweyten Grund in Bereitschaft, den er von der Betrüglichkeit der Magie hernahm, und der ganz eigentlich gegen die Theurgie gerichtet war. „Die Ceremonien der Theurgie sind oft unwirksam, die Kunst der Magie ist also eine trügliche Kunst.„ — Das erste mußten die damahligen Liebhaber der Theurgie zugestehen, allein es fehlte ihnen so wenig, als den falschen Wunderthätern unserer Zeit an einer Ausflucht, die leider! bey ihren schwachen Bewunderern noch immer ihre Wirkung thut. Sie sagten: das komme daher, daß ein neidischer Schwarzkünstler die Kräfte der wohlthätigen Mächte gebunden habe **). Das war die Ausflucht des elenden und verächtlichen Betrügers, den eine edle Frau,

*) *Plato* in Epin.

**) *August.* de Civ. Dei L. X. cap. 9.

Frau, die eine Zierde ihres Geschlechts und der menschlichen Natur ist, völlig entlarvt hat *).

Der dritte Grund, der in ihrer Entbehrlichkeit zur wahren Glückseligkeit besteht, ist völlig entscheidend, und, da er auch so vieles für unsere Zeiten nützliches enthält: so will ich zu Porphyrs eigenen Worten in seinem berühmten Briefe an den ägyptischen Priester Anebon **), auch des H. Augustins ausführlichere Dollmetschung hinzufügen. Diesem merkwürdigen Briefe sieht man es an, wie sehr sein Verfasser von der Nichtigkeit der Magie überzeugt ist. Denn selbst, indem er seine Einwürfe dagegen mit einer sichtbaren Furchtsamkeit vorträgt, und, um sich gegen den Vorwurf, daß er sie ganz verwerfe, zu verwahren, ihr einen Endzweck zeigt, der ihr einen Werth geben könnte, untergräbt er ihr ganzes Gebäude. Dieser Zweck ist kein geringerer, als „von „den Dämonen belehrt zu werden, welches der „Weg zur wahren Glückseligkeit sey. Denn, setzt „er

*) S. der Fr. von der Recke Nachricht von des Berücht. Cagliostro Aufenthalt in Mietau.

*) Vor des Jamblich. Buche de Myst. Aegypt. Ed. *Th. Gal.*

„er hinzu: wenn jemand des Umganges mit höhern „Geistern gewürdigt wird: so ist es eine schlechte „Weisheit, wenn er nichts weiter von ihnen zu „lernen sucht, als wie er einen entflohenen Skla„ven wiederfinden, wie er sich eine Frau wählen, „einen Acker kaufen oder ein Handelsgeschäft füh„ren soll.„ Also der Weg zur wahren Weisheit soll der Zweck des Umgangs mit den Dämonen seyn. Von diesem hatte Porphyr aber bereits kurz vorhergesagt: „Ich vermuthe der wohlthätige „Dämon eines jeden Menschen sey ein Theil sei„ner eigenen Seele, und der sey ein glücklicher „Dämon (ευδαιμων) der einen weisen Verstand „habe„ *). Vortrefliche Seele! die sich aus dem Uebel des Aberglaubens seiner Schule zu diesem erhabenen Gedanken emporarbeiten konnte!

Diesen erhabenen Gedanken hat uns nun der H. Augustinus noch weiter aus einander gesetzt **). Er sagt: „Porphyr, um den Freun„den der Theurgie etwas nachzugeben, gesteht, „daß sie dem irrdischen Theile der Seele zwar „nützlich seyn könne, im geringsten aber nicht

 „ihrem

*) *Porphyr.* Ep. ad Aneb. in fine.

**) *Augustin.* de Civ. Dei L. X. c. 9.

„ihrem verständigen Theile, womit die Wahrheit „der intelligibeln Dinge begriffen wird, die keine „Aehnlichkeit mit den Körpern haben. Der er„stere, sagt er, werde durch einige theurgische „Weyhungen, die sie teletas nennen, geschickt „zu der Aufnahme der Geister und Engel, um „die Götter zu sehen. Er gesteht aber auch, daß „durch diese telestischen Gebräuche die verständige „Seele keine Reinigung erhalte, die sie geschickt „mache, ihren Gott zu sehen, und das, was „wahr ist zu begreifen. — Endlich sagt er, „könne die vernünftige, oder, wie er sie lieber „nennt, die verständige Seele sich in die obern „Regionen schwingen, und zu dem Vollkommnen „erheben, auch wenn das, was in ihr bloß gei„stig ist, durch keine theurgische Kunst gereinigt „worden. Eben so könne die geistige Seele von „dem Theurgen gereinigt werden, ohne daß sie zu „dem Ewigen und Unsterblichen gelange."

Dieser schöne Versuch Porphyrs die Philosophie seiner Schule von ihrem Aberglauben zu reinigen, fiel völlig auf die Erde. Nach dem Jamblichus wurde die Theorie und Praxis der Theurgie durchgängig in die neuplatonische Philosophie aufgenom-

genommen und bis zu ihrem Untergange darin fortgepflanzt.

So lange sie in dieser Schule blühete fand sie an den Lehrern des Christenthums den lebhaftesten Widerspruch. Die Kirchenväter bestritten sie mit den Waffen, die ihnen das N. T. an die Hand gab, welches die Dämonen für böse Geister erklärt, und also die Magie, als eine Verehrung dieser bösen Geister, d. i. als die strafbarste Abgötterey gebrandmarkt hatte. Sie mußten aber diesem Argumente bald noch eine andere Wendung geben, um das ganze Gebäude der Magie zu erschüttern, das man gegen diesen Angriff zu verwahren anfieng. Die Freunde der Theurgie verwarfen mit ihnen den Dienst der Dämonen, allein sie glaubten, daß man ohne Bedenken sich an die guten Geister wenden könne, die in der christlichen Geisterlehre unter dem Nahmen der Engel bekannt sind.

Der H. Augustinus, der diese Materie mit der größten Ausführlichkeit abgehandelt hat, übersieht diese letzte Verschanzung der Vertheidiger der Theurgie nicht. Es ist der Mühe werth, ihn

darüber zu hören; denn seine Theorie über diesen Artikel ist von mehr als einer Seite merkwürdig. Sie hat sich nicht allein beynahe bis auf unsere Zeiten in der christlichen Theologie erhalten, sondern sie begreift auch einige Grundsätze über die Absichten der Wunder in der christlichen Religion, die uns jetzt sehr sonderbar scheinen, die aber wenigstens beweisen, welch eine große Freyheit die christliche Kirche ehemahls über diese Lehre zugelassen hat.

Es war nehmlich die Frage, woran man wissen könne, daß die mächtigern Geister, welche solche außerordentliche Dinge verrichten, gute oder böse Geister, Engel oder Dämonen seyn? Hierauf antwortete er *), daß es Dämonen seyn, wenn sie den Dienst der Theurgie für sich foderten, Engel aber, wenn sie ihn für den einzigen wahren Gott foderten. Dadurch waren nun zwar die heidnischen Theurgen abgefertigt; allein woran sollte man den christlichen Theurgen von dem christlichen Schwarzkünstler unterscheiden. Das war nun keine so leichte Sache. Es war daher in der ehemahligen Theologie der Artikel von der Unter-

*) *Augustin.* de Civ. Dei L. X. cap. 16.

Unterscheidung der Geister, oder ihre Prüfung, ob sie aus Gott sind, ein sehr weitläuftiger Artikel, und es ist unterhaltend zu lesen, wie gern noch Buddeus seinen Lesern darüber ein Licht geben möchte, das er selbst nicht hatte *). Denn alle seine Cautelen werden durch den einzigen Umstand völlig unbrauchbar, daß sich der schwärzeste Geist der Finsterniß in den hellesten Engel des Lichtes verstellen kann.

Das natürlichste Mittel den Menschen gegen die Täuschungen der bösen Geister zu verwahren, wäre ohne Zweifel das gewesen, wenn er gar keine Einwürkungen der guten Geister auf die Welt, zugelassen hätte. So hätte man ein für alle Mahl gewußt, daß man dergleichen geradezu den bösen Geistern zuzuschreiben habe. Das nun, meynt Augustinus würde sehr schädliche Folgen gehabt haben. Die schwachen nehmlich unter den Frommen, d. i. diejenigen, die die Wahrheit einer Religion nicht mit der Vernunft nach der Vortreflichkeit ihres Inhaltes zu beurtheilen im Stande sind, würden von den bösen Geistern durch ihre außerordentlichen Wirkungen leicht zu

*) *J. F. Buddei* Theol. mor. P. I. cap. IV. §. 12-14.

einer falschen Religion haben können verleitet werden. Doch seine Worte sind so merkwürdig, daß sie selbst verdienen angeführt zu werden *); sie lauten so: „Wenn sowohl diese (die bösen Geister) als jene (die guten) gar keine Wunder thäten, sondern bloß lehrten und geböten, jene, daß man ihnen opfern solle, diese aber es verböten, und nur allein dem einzigen Gott zu opfern befählen: so müßte die Frömmigkeit selbst scharfsichtig genug seyn, den aufgeblasenen Stolz der erstern von der wahren Religion der letztern zu unterscheiden. Ich will noch mehr sagen, wenn nur die die menschlichen Gemüther durch Wunderthaten in Bewegung setzten, welche Opfer für sich selbst verlangen; die aber, welche dieses verbieten, und nur Gotte zu opfern befehlen, keinesweges der Erlaubniß solche sichtbare Wunder zu verrichten gewürdigt würden, so müßte ihr Ansehen nicht auf den körperlichen Sinnen, sondern auf dem Urtheile des Verstandes beruhen. Da aber Gott die Bestärkung seiner Offenbarungen zur Absicht gehabt, und durch diese unsterblichen Boten, die nicht ihren eigenen Stolz, sondern seine Majestät predigten, größe-

„re,

*) *Augustin.* de Civ. Dei L. X. c. 16.

„re, gewissere, und leuchtendere Wunder verrich„tete, damit nicht diejenigen, welche für sich Opfer „verlangen, die schwachen Frommen auf eine „leichtere Art von einer falschen Religion überre„deten, dadurch, daß sie ihren Sinnen Erstau„nen erregende Dinge zeigten: wer kann dann so „sinnlos seyn wollen, daß er nicht das Wahre für „seine Ueberzeugung wähle, wo er zugleich das „Majestätischere für seine Bewunderung fin„det?„ — Also die Wunder der Bibel sind nur für die Schwachen, deren Verstand nicht geübt genug ist, ihren Inhalt zu beurtheilen. Eine Wahrheit, die in dem Munde des rechtgläubigsten der Kirchenväter merkwürdig ist, mit der man aber jetzt bey denen in die Ketzerrolle kömmt, denen der Vater der katholischen Rechtgläubigkeit noch nicht rechtgläubig genug ist.

Das also war in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung das Schicksal der Magie. Das Christenthum hatte sie nicht zu Grunde richten können; alles, was es vermogt hatte, war bloß, den magischen Philosophen einige unbedeutende Veränderungen in ihrer Theorie abzunöthigen, diese als einen Unterschied zwischen

ihren Arten festzusetzen und die theurgische Magie von der Goetie oder der schwarzen Kunst zu sondern. Beyde Wörter Magie und Goetie hatten ursprünglich einerley bedeutet; nun fieng man an, unter der erstern den Umgang mit den guten und unter der letztern den Umgang mit den bösen Geistern zu verstehen. Zu dieser Gefälligkeit konnten sich die magischen Philosophen der neuplatonischen Schule leicht bequemen, da sie in den Mythen ihres Plato *) mehrere Geisterordnungen, mehrere Arten der Dämonen von verschiedenen Charakter, und unter diesen auch böse fanden.

Neben der öffentlich gebilligten gottesdienstlichen und wohlthätigen Magie hatte es von je her eine verbotene und übelthätige gegeben. Die letztere wendete sich an die bösen Geister, bediente sich abergläubischer Ceremonien, welche die öffentliche Religion verwarf, und arbeitete zu solchen Zwecken, welche die Gesetzgebung nicht dulden konnte; sie war das, was wir jetzt Hexerey oder Zauberey nennen. Von dieser Art war die verabscheuungswürdige Zauberey der Horazischen Canidia

*) In Epinom.

nidia und schon lange vorher die Kunst, welche Plato in seinen Gesetzen mit dem Tode bestraft wissen wollte. Diese beyden Hauptarten von wohlthätiger, gelehrter, wissenschaftlicher, und von übelthätiger, ungelehrter, unwissender, blinder Kunst mit den Geistern umzugehen, findet man seit dem ersten Ursprung der gelehrten Magie immer neben einander fortgehen; so wie es immer eine gelehrte und eine Rockenphilosophie gegeben hat; die gelehrte Kunst hat aber allein den Nahmen der Magie behalten.

Die Magie hatte also immer noch ihre Gläubigen und die Theurgie ihre Verehrer. Selbst die sie verboten, glaubten an ihre Kraft. Der erste, der sie verbot, und zwar bey Lebensstrafe, war Konstantius im neunten Jahre seiner Regierung nach Chr. Geburt im J. 357. Allein dieses Gesetz hatte, nach aller Wahrscheinlichkeit, bloß politische Bewegungsgründe *). Die Furcht gab es

*) S. Cod. Theod. IX. Tit. XVIII. 5. Constantio A. IX. Juliano C. Consl. Unter dem Valens wurde die in diesem Gesetze gedrohete Strafe, so viel man weiß, zum ersten Mahle an dem Maxi-

es einem Despoten ein, dessen zitternde und ehrgeitzige Sklaven täglich die Zukunft über den gewünschten Zeitpunkt befragten, wo der regierende Despot einen unter ihnen Platz machen, oder wenigstens durch Erledigung des Thrones in ihre Sklaverey einige Veränderung bringen würde. Die erste Gelegenheit, worin dieses Gesetz geltend gemacht wurde, berechtigt uns zu dieser Vermuthung, und die Strafe, womit es bekräftigt wurde bestätigt sie; denn es war die Strafe der Majestätsverbrechen.

Indeß sich die Kirche mit dem Staate vereinigte, die magischen Künste unter den Christen und Heiden zu verbannen, verstärkte sich die Magie

Maximus, Hilarius, Simonides, Patricius und Andronikus vollstreckt. *Ammian. Marc.* L. XXIX. *Zosimus* L. IV. Wegen dieses Gebrauches der Magie, Staatsrevolutionen vorherzusehen oder zu bewirken, waren die Philosophen dem Kayser verhaßt, sagt Zosimus; zum Beweise, daß, weil alle Philosophen Magier waren, man auch alle Magier für Philosophen hielt. S. Thomas Thyrwitt Vorrede zu seiner Ausgabe des B. περι λιθων. S. VII. VIII. Anmerk.

gie insgeheim unter den Juden durch die Kabbala, um durch diese abentheurliche Wissenschaft sich wiederum unter einer andern Gestalt der christlichen Wundersucht zu empfehlen. Die Empfänglichkeit zu diesem, wie zu allem, Aberglauben, ist bey allen Menschen, von welcher Benennung der Religionen und Sekten sie seyn mögen, immer gleich stark, so lange Leidenschaft und Unwissenheit der Liebe des Wunderbaren Nahrung giebt. Die Mittel diese Liebe zu befriedigen, und die Theorie, worauf die Wirksamkeit dieser Mittel beruht, können nicht so abentheurlich seyn, daß sie die Vernunft solcher Subjekte beleidigen sollten, die der gröbsten Täuschung nichts entgegensetzen konnten und nichts entgegensetzen wollten.

Die Streitigkeiten, welche man über den Ursprung der Kabbala geführt hat, haben uns wenigstens so viel gelehrt, daß man die eigentliche Zeit derselben nicht mit Genauigkeit angeben kann. Die beyden Haupttheile ihrer Theorie, nehmlich ihre Geisterlehre und ihre Auslegungskunst ist bereits vor der christlichen Zeitrechnung da gewesen, in der Folge weiter ausgebildet und zu den größten Ungereimtheiten getrieben worden. Sie stimmen

in der Geisterlehre und der Auslegungsmethode, mit der neuplatonischen Philosophie in ihren Hauptzügen so genau überein, daß man ihre Verwandtschaft mit derselben nicht verkennen kann. Auch darin ist sie dieser letztern ähnlich, daß sie den Patriarchen ihrer Religion Bücher angedichtet hat, welche allen Unsinn ihrer abentheuerlichen Philosophie enthalten.

Ehe die Kabbalistische Magie unter den christlichen Gelehrten gemein ward, erhielt die philosophische Magie unter den Christen noch eine neue Gestalt, die man, wie es scheinet, noch nicht genug bemerket hat, dadurch, daß man sie mit der Physik und Metaphysik des Aristoteles in Verbindung brachte.

Nachdem endlich in den christlichen Schulen die Philosophie des Aristoteles auf den Thron war gesetzt worden: so fand man endlich Mittel die physische und metaphysische Theorie dieser Philosophie auf übernatürliche Wirkungen anzuwenden. Man nannte alle Wirkungen auf der Erde übernatürlich, so bald man sie nicht aus der Natur der irrdischen Körper, soweit dieselbe bekannt war,

erklären konnte. Man schrieb sie dem Einfluß der supralunarischen Körper, die von höhern Kräften belebt wurden, zu. Anstatt, daß die neuplatonische und kabbalistische Magie ihr Werk durch Dämonen und Engel trieb, bediente sich diese neue Magie bloß der Einwirkung der Gestirne zu ihren übernatürlichen Verrichtungen. Der Wunderthäter sah in den Sternen gewisse übernatürliche Begebenheiten auf der Erde vorher, und was er unter gewissen Constellationen vornahm, das mußte gewisse außerordentliche Wirkungen haben. Der erste, bey dem man die deutlichsten Winke von dieser Art in der Magie entdeckt, ist Petrus von Apono. Man hat diesem philosophischen Arzt ein Buch unter dem Nahmen Heptameron angedichtet, dessen Unächtheit eine aufmerksamere Critik schon dadurch hätte entdecken können, daß die Magie, die darin gelehrt wird, ganz kabbalistisch ist. Man konnte es nur von der gewöhnlichen Unwissenheit der magischen Philosophen erwarten, daß sie einem ganz aristotelischen Schriftsteller bloß auf den Ruf seiner magischen Weisheit ein solches Buch andichten konnten, welches mit dem, was wir von seiner Theorie wissen, gar nicht übereinstimmt.

Da ich mir vorgesetzt habe, die Geschichte der Magie in einem bloßen Schattenrisse fortzuführen: so würde es gegen meine Absicht seyn, mich über diesen Theil derselben jetzt weitläuftiger auszubreiten. Die einzige Anmerkung kann ich nicht übergehen, welche die bisherigen Schriftsteller derselben vorbeygelassen haben, und welche vielleicht weiter ausgeführet zu werden verdiente. Man findet nehmlich in der Periode der scholastischen Philosophie die mehresten Naturforscher der Magie beschuldigt. Man glaubt sich diese Erscheinung dadurch hinlänglich zu erklären, daß man annimmt, die rohe Unwissenheit der damaligen Zeiten habe jeden gelehrteren Forscher der Natur für einen Zauberer gehalten, weil er verschiedene auffallende Naturerscheinungen habe hervorbringen können, die man für übernatürlich hielt, weil ihre natürlichen Ursachen den ungelehrtern Zuschauern verborgen war. Allein ich glaube, man habe hier eine andere Veranlassung dieses so allgemeinen Wahns übersehen, die ihn etwas mehr rechtfertigt. Die Physik des Aristoteles, welche in den letzteren Zeiten der scholastischen Philosophie gemeiner geworden war, enthält Vorstellungen über das Natürliche, die uns jetzt zwar ungereimt schei-

scheinen, die aber damals als ausgemacht angenommen wurden und zu einer eigenen Theorie der Natur die Grundsätze enhielten. Man nannte, wie gesagt, nur dasjenige natürlich, was durch die Natur der Erdkörper, oder nach der Schulsprache, der sublunarischen Körper gewirkt wurde. Alles also, was von den himmlischen oder supralunarischen Körpern und ihren bewegenden Intelligenzen gewürkt wurde, hieß übernatürlich. Die Wissenschaft der Magie und des Wunderthäters beruhete also darauf sich der Anzeigen des Himmels zu bedienen, um nach denselben auf eine übernatürliche Art zu wirken. Die Magie war also Astrologie, und so war die Theorie derselben bey dem Petrus von Apono und Petrus Pomponatius. Neben dieser wurde aber bald die mystische, neuplatonische Theorie von dem Johann Pic von Mirandula, Johann Reuchlin, Cornelius Agrippa von Nettesheim wieder erneuert. Nachdem endlich die Nichtigkeit der Astrologie so allgemein anerkannt worden, daß ihr Ansehen sich nur noch bey dem rohesten und unwissensten erhält: so kann nun keine andere als Kabbalistische und aus der neuplatonischen Philosophie in das Christenthum übertragene Magie mehr übrig bleiben.

Was wir nun von dieser zu halten haben, muß uns dieser kurze Abriß ihrer Geschichte hoffentlich hinlänglich gelehret haben. Ihre Theorie beruhet auf lauter sinnlichen Begriffen von der Gottheit und erträumten Vorstellungen von der Geisterwelt; ihre Gebräuche aber auf einer Tradition, deren Ursprung fabelhaft und erdichtet, und deren Fortpflanzung das Werk des schwärmerischen Aberglaubens ist.

III.

Von dem Zweck der Philosophie des Sokrates und den Platonischen Mythen.

Ich habe in einem Aufsatze, (Berl. Monatschr. vom J. 1787. Mon. Julius.) über die Bestimmung der platonischen Mythen einige Anmerkungen gemacht, die man für zu gewagt gehalten hat. Ich gestehe, daß mich dieses befremdet. Das wußte ich wohl, daß sie bisher nicht genug beherzigt, noch weniger aber zu der richtigen Beurtheilung der Manier, die dem Plato eigen ist, angewendet worden sind; aber daß sie so neu seyen, daß sie selbst einem so scharfsinnigen Forscher des

Geistes der alten Philosophie, als der Verfasser der Briefe über die kantische Philosophie, auffallen konnten *), das hatte ich nicht erwartet. Ich ergreife die Gelegenheit, mich mit einem Manne von seinem Werthe in diese Untersuchung einzulassen, mit Vergnügen. Wenn diese Untersuchung gleich sowohl für seine Hauptmaterie als für die meinige, nur eine Episode ist: so hat sie doch Interesse genug, um zur Haupthandlung in einer besondern Untersuchung gemacht zu werden, und vielleicht kann sie gar zur Entwickelung unserer beyderseitigen Untersuchungen hinausgeführt werden. Denn wenn mich meine Ahndung nicht täuscht, so wird ein Mann, wie der Briefsteller, auf dem Wege, den er eingeschlagen ist, den Ausgang aus den Labyrinthen, in die er sich gewagt hat, früh oder spät finden müssen.

Um den vornehmsten Inhalt der Metaphysik des Plato sowohl, als die Manier seines Vortrages in das Licht zu stellen, worin wir ihre kleinsten und verborgensten Eigenheiten bemerken können, müssen wir sie von dem Zweck seiner Philosophie aus zu überschauen suchen. Das und nur

 das

*) S. Briefe über die Kantische Philos. im teutsch. Merk. vom J. 1787. Mon. Septembr.

das ist das einzige Mittel, gegen diesen großen Mann gerecht zu seyn. Ich bin es mir bewußt, daß ich das immer zu seyn gesucht habe. Und wer sollte es auch mehr verdienen, als ein Mann, dessen Größe noch bey weitem nicht allgemein gekannt ist? Schwärmer haben ihn bewundert, Unwissende verachtet, die einen aus unrichtigen Gründen, die andern ohne Gründe, und selbst seine aufgeklärtesten Bewunderer haben oft nur einen geringen Theil seiner Vortreflichkeit, haben höchstens in ihm den dichterischen Philosophen, den Meister unnachahmlicher Compositionen bewundert. Wie wenig hat man noch die Philosophie seiner Spekulation, die Weisheit seiner Philosophie und das Edle seiner Weisheit gekannt? Auf alles dieses deutete ich, als ich von der Bestimmung seiner Mythen sprach; aber ich gestehe, daß ich zu dunkel deutete, um ganz verstanden zu werden. Wie hätte sonst ein Schriftsteller von dem Scharfsinn des Verf. der Briefe über die kantische Philosophie auch nur von weitem zu verstehen geben können, ich hielte den Mythos von der Präexistenz der menschlichen Seelen für einen Lückenbüßer seiner Composition? Eines solchen Verbrechens der beleidigten Majestät des Plato konnte sich schwerlich

der schuldig machen, der von dem Plato schrieb *):

„Indeß hatte er die Sache selbst hinlänglich be„wiesen, um sie als ausgemacht annehmen zu kön„nen. Um also wenigstens zu scheinen, als habe „er die Frage über dieses Wie? auch beantwortet, „begnügte er sich mit einer mythischen Erklärung, „die vor der Hand für seine Zuhörer und Leser eben „so gut als eine philosophische war. — So durfte „ein philosophischer Lehrer zu Werke gehen, als der „Unterricht des Weltweisen noch eine Gymnastik „des Verstandes, und noch nicht eine bloße Berei„cherung des Gedächtnisses war. Er trieb die Un„tersuchung mit seinen Schülern so weit, als dazu „Vernunftgründe vorhanden waren; wo die noch „fehlten, ließ er es vor der Hand bey dem öffentli„chen Glauben.„

Indeß — ich gestehe es nochmahls — es war meine Schuld, daß ich mißverstanden wurde, ich hatte mich nicht deutlich genug ausgedruckt. Um also den Weisen nicht durch mein Versehen leiden zu lassen, will ich mich über den Geist seiner Philosophie so verständlich erklären, als ich kann. Es versteht sich, daß ich meine Abbildung desselben

*) Berl. Monathschr. Jul. d. J. S. 17.

der Prüfung der Kenner ausstelle und ihrem Urtheile unterwerfe; es kann einem Verehrer des Plato nicht anders freuen, wenn Meisterhände noch Züge hinzufügen, die er übersehen hat.

Ich glaube zu seiner Zeit, war kein vollkommnerer Philosoph möglich, als er gewesen ist, und — als er selbst mit der Manier gewesen ist, worin jetzt manches Unvollkommenheit scheinen möchte. Um das vielleicht zu enthusiastische Urtheil zu rechtfertigen, lassen sie uns von dem Zweck seiner Philosophie ausgehen.

I.

Ueber den Zweck der Philosophie des Plato.

Dieser Zweck muß so leicht nicht auszufinden seyn, da er so häufig ist verkannt worden. Denn wie hätte man sonst den Weisen bald für einen grübelnden Grillenfänger, bald für einen spitzfindigen Schulgelehrten, bald für einen bloßen philosophischen Schönschreiber halten können? Indeß glaube ich einen jeden Unbefangenen überzeugen zu können, der Zweck seiner Philosophie sey kein anderer gewesen, als dem gemeinen Wesen tugend-

hafte, wohlthätige und weise Staatsbürger, Obrigkeiten und Rathgeber zu bilden. Mit diesem Zwecke lassen sich auch seine spitzfindigsten Spekulationen in Verbindung bringen, und ich zweifele kaum, ob man, vermittelst dieses Zwecks alle seine Dialogen, wie man will in ein analytisches oder synthetisches System, ordnen könne. Die allgemeinste Anzeige zu einer solchen Anordnung, würde, dünckt mich, ein sehr starkes Argument für den angegebnen Zweck seyn.

Dem Sokrates gesteht man diesen Zweck gern zu, man hält es aber auch beynahe für ausgemacht, daß hier der Schüler seinem Lehrer ungetreu geworden sey; man glaubt, es sey augenscheinlich, daß Plato sich von der nützlichen Philosophie des Sokrates in die Regionen der unnützen Spekulation verlohren habe; man giebt seinem andern berühmten Schüler den Vorzug, und erklärt den Xenophon für einen getreuern Darsteller der sokratischen Philosophie. Diesen Vorzug dürfen wir, glaub ich, noch nicht für so ganz ausgemacht halten, so sehr er den Schein für sich hat. Aristoteles, der beyden so nahe war, gedenkt immer nur des Plato in Verbindung mit dem Sokra-

tes, giebt beyden einerley Zweck, erwähnt der spekulativen Philosophie des Letztern, und erwähnt ihrer mit Lobe, bestimmt die Theile, um die er sich verdient gemacht, sehr genau, giebt eben so genau den Schritt an, den Plato in der Spekulation über seinen Meister hinausgethan hat, und dieser Schritt ist eine Kleinigkeit. Er sagt: „Es „sind zwey Stücke, die man dem Sokrates zu „verdanken hat, den Gebrauch der Induktions„schlüsse und das Definiren der allgemeinen Din„ge. Denn beyde gehören zu den Principien der „Wissenschaft. Sokrates aber sonderte die allge„meinen Dinge und die Definitionen nicht von „den Dingen. Andere aber (das ist Plato) ha„ben sie gesondert und haben dergleichen die Ideen „der Dinge genannt *).„

Ich sage, der Schritt, den Plato weiter gieng, ist eine Kleinigkeit: gleichwohl ist es gerade da, wo die Spitzfindigkeit anfängt. Allein diese Spitzfindigkeit, so spitzfindig sie ist, war nöthig. Wenn ich das in das gehörige Licht stellen könnte: so wäre der Faden, der die Spekulationen des Plato mit dem gemeinschaftlichen Zweck der sokra- tischen

*) *Arist.* Met. XIII. 4. 1. 6.

tischen und platonischen Philosophie verbindet, gefunden.

Es ist wenigstens der Mühe werth, einen Versuch zu machen. Die Berathschlagungen beyder Philosophen über die Mittel zu Erreichung ihres Zweckes scheinen mir folgende gewesen zu seyn. Wenn sie das wahre Wohl ihres Vaterlandes befördern wollten: so mußten sie insonderheit die ehrbegierigen und geistvollen Jünglinge, die dereinst die Anführer und Rathgeber des Volkes werden konnten, zur Tugend und wahren Weisheit bilden. Dadurch war zwar nicht alles, doch aber etwas gewonnen. Das Volk, das sie zu bilden verzweifelten, konnte zwar noch oft den blinden Antrieben seiner eigenen Leidenschaften oder den eigennützigen Antrieben seiner Demagogen folgen. Je mehrere sie indeß von diesen Demagogen für die Weisheit gewannen, desto seltner waren diese Fälle. Um ganz ihrer Sache gewiß zu seyn, hätten sie lieber das Volk ganz bey den Staats-Berathschlagungen aus dem Spiele gewünscht; allein Athen hatte einmahl eine demokratische Regierungsform. Daher war die Partheylichkeit der sokratischen Schule gegen die demokratische Verfassung

so allgemein, und wenn Xenophon und Plato über nichts einig waren, so waren sie es darüber.

Die Aristokratie hatte für den Bilder der regierenden Staatsbürger sehr viele offenbare und verborgene Vortheile, die Pythagoras bey der Errichtung seines berühmten Bundes so glücklich zu nutzen gewußt hatte. Alle diese Vortheile, nebst noch vielen andern, mußte Sokrates entbehren. Er fand in dem unruhigen und witzigen Athen einen so engen und immer gestörten Wirkungskreis, er konnte sich nicht, wie Pythagoras, in den italienischen Aristokratien, ohne Nebenbuhler, die die Herzen der Jugend zu verderben suchten, an die Spitze eines geheimen Ordens setzen. Sein ganzer Zweck, so wie seine Lehre und Methode, mußte nach diesen besondern Umständen, seine ganz eigenthümlichen Abänderungen erhalten.

Die vornehmste davon machten die Sophisten, die bisherigen Lehrer der atheniensischen Jugend, nothwendig. Diese berühmten politischen Erzieher sind schon von andern nach allen ihren verschiedenen Seiten, auf welche sich die sokratische

Manier beziehet, geschildert worden, daß ich nur bey derjenigen stehen bleiben darf, durch welche der Gang der sokratischen und platonischen Spekulation ins Licht gesetzt wird.

An dieser Seite war der Hauptzug in dem philosophischen Charakter der Sophisten, daß sie alles für ungewiß erklärten. Sie behaupteten, daß es gar keine ausgemachten Wahrheiten gebe, daß man von jedem Satze, den man heute vertheidigt habe, morgen eben so gut das Gegentheil vertheidigen könne. Sie leugneten daher allen natürlichen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und leiteten alles Recht und Unrecht bloß aus den bürgerlichen Gesetzen her. Ihr ganzer Unterricht schränkte sich also auf ihre Beredsamkeit ein, das ist, auf die Kunst jede Meynung, sie mochte wahr oder falsch seyn, scheinbar zu machen *).

Sie

*) Sokrates sagt vom Euthydemus und Dionysodorus, zwey Sophisten: ουτω δεινω γεγονατον εν τοις λογοις μαχεσθαι τε και εξελεγχειν το αει λεγομενον, ομοιως εαν τε ψευδος, εαν δε αληθες η· Plato in Euthyd. §. 1. S. 4. Ed. Routh.

Sie mußten also die gebohrnen Gegner des Sokrates seyn; wenn er die atheniensischen Jünglinge von dem natürlichen Unterschiede zwischen Recht und Unrecht, so wie von der ewigen Verbindlichkeit der Naturgesetze überzeugen wollte; davon glaubte er aber sie überzeugen zu müssen, wenn er sie zu tugendhaften Staatsbürgern und Volksanführern bilden wollte.

Zu diesen Gegnern kamen noch die Priester und Dichter; wovon die erstern unmoralische Handlungen durch die Religion heiligten; die andern aber in ihren Gedichten der Jugend unmoralische Muster der Nachahmung aufstellten, ihr sittliches Gefühl verdarben, und ihr, unter dem Vehikel der Dichtkunst, schädliche Grundsätze einflößten; ihnen begegnet Plato im Eutyphron und Jon.

Die Sophisten, die bey der Bestreitung des Naturgesetzes als Philosophen zu Werke giengen, hatten nicht allein ihre eigene skeptische Philosophie; sondern sie suchten auch in allen übrigen philosophischen Schulen, die Grundsätze und Argumente auf, die ihnen zu ihrer Absicht brauchbar

schie-

schienen. Wir wissen es aus dem Theätetus des Plato, daß der Sophist Protagoras die äußern Empfindungen zu den Richtern der Wahrheit machte, und aus dem Kratylus, daß der Sophist Prodikus die Herakliteische Lehre von der steten Veränderlichkeit der Dinge vortrug. Beydes diente vortreflich zu ihrer Absicht. Denn wenn das Wesen der Dinge wirklich so ist, wie wir die Dinge empfinden; so kann eine jede Sache zugleich ihr Gegentheil seyn, es giebt also gar keine falschen Sätze, sondern alle sind wenigstens subjektiv oder relativ wahr, welches sie auch nach dem Plato in den Sophisten ausdrücklich behaupteten; wenn ferner nichts Beständiges in den Dingen an sich selbst ist: so kann sich der Verstand von keinem Dinge einen Begriff machen; es kann also auch keine ausgemachten sittlichen Wahrheiten geben.

Alle diese Lehren fanden die Sophisten bey dem Heraklitus; sie fanden sie in der jonischen Schule, sogar beym Anaxagoras *), sie fanden sie in der eleatischen Schule beym Xenophanes Zeno, und Demokritus. Aus allen nahmen sie,

*) Arist. Met. XI. 5.

sie, was sie zu ihrer Lieblingstheorie von der Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß gebrauchen konnten. Heraklitus behauptete, daß jedem Dinge zwey entgegengesetzte Prädikate zugleich zukommen *); der Honig sey zugleich süß und bitter. Und darin gieng er weiter, als in der Folge die Spektiker; denn diese begnügten sich zu sagen: der Honig scheine süß und bitter; süß den Gesunden, bitter den Gelbsüchtigen. Daher nannte Aenesidemus die Philosophie des Heraklitus eine Einleitung zu der skpetischen.

Eben das war die Meynung des Demokritus von Abdera; denn er behauptete, daß von zwey entgesetzten Prädikaten einem jeden Dinge keines von beyden zukomme, welches eben so viel ist, als daß sie ihm beyde zukommen.

Diese Grundsätze hatten die Sophisten sehr frühzeitig angenommen. Denn schon Gorgias Leontinus, hatte sie in einem eigenen Buche über die Natur behauptet **), sie hatten sich in

*) *Sext. Emp.* Pyrrh. hyp. L. I. c. 29.

**) S. *Sext. Emp.* Pyrrh. hyp. L. II. c. 6. und contra Log. L. I. n. 65. Nach dem Olympiodor in einem handschriftlichen Commentar über den Gorgias des Plato, woraus Leo Allatius de

in den rhetorischen Schulen fortgepflanzt und so allen Lehrern der Wohlredenheit mitgetheilt. Von dem Protagoras *), Prodikus, Trasymachus wissen wir das aus dem Plato selbst, und von den übrigen ist es zu vermuthen, da diese Theorie bey ihrem ganzen Handwerke zum Grunde liegt.

Wollte nun Sokrates gegen solche Leute die Gewißheit der moralischen Wahrheiten festsetzen: so mußte er sich mit ihnen über die Gewißheit und den Ursprung der menschlichen Erkenntniß überhaupt einlassen. Es ist wahrscheinlich, daß er sich dieser Untersuchung nicht entzogen habe, wenn ihm Aristotes

de Scriptis Socratis es anführt, war dieses Buch in der 86. Ol. geschrieben. Man sehe auch *Arist.* de dogm. Xenoph. Zen. et Gorg. wo er des Gorgias Meynung so vorträgt: ουκ ειναι ουδεν· ει δ' εστι, αγνωστον ειναι· ει δε και εστι, και γνωστον, αλλ' ου δηλωτον αλλω. Nach einer neuern Terminologie würde Gorgias sagen: wir können unsere Erkenntniß nicht transcendental machen.

*) Arist. Met. XI. 4. Protagoras behauptete, der Mensch sey aller Dinge Maasstab. Das heißt, sagt Aristoteles, was einem jedem scheint, das ist auch gewiß.

stoteles die Verdienste um die spekulative Philosophie mit Recht beygelegt hat, die ich oben aus ihm angeführt habe; und Plato hat also da nichts gegen den Geist der sokratischen Philosophie gedichtet, wo er den Sokrates an diesen Untersuchungen in seinen Dialogen Theil nehmen läßt.

Alles also, was im Plato von Spekulation vorkömmt, hat die Absicht, sich vor den Sophisten Platz zu verschaffen, um ungehindert auf seinen Hauptzweck losgehen zu können. Dahin gehört zuvörderst die Untersuchung über die Quelle der menschlichen Erkenntniß. Die war also nach dem Plato nicht bloß in den äußern Sinnen; das lehrt er z. B. im Theätetus. Wenn es daher Wahrheiten giebt, die nicht durch die Sinne in die Seele kommen: so müssen sie schon vor der Geburt des Menschen in seiner Seele gewesen seyn, das erweist er an einem auffallenden Beyspiele im Menon. Ferner: wenn einige Prädikate dem Dinge gewiß und immer zukommen sollen: so muß nicht alles an ihnen veränderlich seyn; es muß einige unveränderliche Bestimmungen haben, und diese Bestimmungen nennen wir die Wesen und die Attribute des Dinges; Plato nannte

es

es die Ideen. Er fand diese Ideenlehre bereits in der schönen Philosophie des Parmenides, und ermangelte nicht, sie daraus mit einigen kleinen Veränderungen, in die seinige aufzunehmen, und sie in dem Gespräche, das von ihm den Nahmen führt, dem Parmenides in den Mund zu legen.

Diese Ideen hatten von Ewigkeit her ihren Sitz in dem göttlichen Verstande. Der höchste Verstand ist die Quelle aller Ordnung und aller Vollkommenheit, die wir in dem Endlichen und Veränderlichen wahrnehmen.

Hier führte der praktische Zweck der sokratischen Philosophie zu einer Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes, mit welcher in der Geschichte des menschlichen Verstandes eine ganz neue Periode anfängt. Anaxagoras hatte zwar zu den physischen Principien der Einrichtung der Dinge den Verstand (νȣς) hinzugefügt. Allein bereits Sokrates warf ihm vor, daß er von diesem Princip nicht oft genug Gebrauch gemacht *); er habe nämlich anstatt durchgehends die Einrichtung der Dinge

*) Plato in Phaed.

Dinge aus den Endursachen, d. i. aus den Nutzen und Zwecken derselben zu erklären, zu vieles von den wirkenden Ursachen in seine Erklärungen gemischt. Aus andern Winken, die wir bey den Alten über die Philosophie des Anaxagoras finden, müssen wir schließen, daß er nur bey den Betrachtungen über die Einrichtung der organischen Körper die Endursachen, oder den Verstand zu Hülfe nahm. Das zog ihm vom Aristoteles den Vorwurf zu, er habe sich des Verstandes nur als eines Maschinengottes (Deus ex machina) bedient *); das soll, so viel ich einsehe, so viel heißen, er habe nur da zu den Endursachen seine Zuflucht genommen, wo er sich auf keine Naturnothwendigkeit oder auf keine Nothwendigkeit durch physische Principien berufen konnte. Aus Luft entstand, vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit, vermittelst der physischen Principien, der Wärme und Kälte, Wasser und Erde; eben so nothwendig bewegte sich die Luft nach Oben, Wasser und Erde hingegen nach Unten. Wie ließ sich aber die so künstliche Einrichtung der Thier- und Pflanzenkörper erklären? Diese sind augenscheinlich zu gewissen Absichten eingerichtet, die Be-

*) Arist. Met. I. 4.

Beschaffenheit und Verbindung ihrer Theile läßt sich also nicht anders, als durch ihre Endursachen erklären, die in dem göttlichen Verstande vorgestellt werden. Der Vorwurf, den Sokrates dem Anaxagoras macht, er habe sein verständiges Principium (νȣς) nicht genug gebraucht, heißt also, er habe die Erklärung der Einrichtung der Dinge aus den Endursachen nicht allgemein genug angewendet. Und so hat auch augenscheinlich Aristoteles diesen Theil des Systems des Anaxagoras verstanden. Denn er sagt ausdrücklich, da dieser Weltweise den Verstand als ein Principium annehme: so müsse er auch behaupten, daß dieses verständige Principium um etwas Guten, d. i. um eines Zweckes willen handele *).

Man darf es also wohl für ausgemacht annehmen, daß Sokrates der erste war, der die teleologische Erkenntniß Gottes in der Philosophie allgemein machte, und sich dadurch um die Philosophie überhaupt, insonderheit aber um die Sittenlehre unsterbliche Verdienste erwarb. Auf einmahl stand nun die Religion und die Sittenlehre in einer Verbindung da, die vor ihm noch niemand gesehen

 hatte.

*) Arist. Met. XII. 10.

hatte. Das vollkommenste und seligste Wesen hat bey der Einrichtung der Körperwelt das Wohl der Lebendigen zur Absicht gehabt: wir werden uns ihm also an Vollkommenheit und Seligkeit nähern, wenn wir uns in allen unsern Handlungen eben dieses Wohl zu unserm Zweck vorsetzen. So kam Sokrates zu seinem praktischen Zwecke durch seine erhabensten Spekulationen wieder zurück. Um der Tugend festen Grund zu verschaffen, mußte er zu den unveränderlichen und ewigen Wahrheiten emporsteigen, zu denen Wahrheiten, welche das Wesen der Dinge selbst vorstellen. Diese Wesen der Dinge, waren als Ideen von Ewigkeit her in dem göttlichen Verstande vorgestellt; der göttliche Wille wählte unter allen möglichen Einrichtungen diejenige, welche mit seinem Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmte. Wenn dann die Seligkeit verständiger Wesen aus der Nachahmung des vollkommensten entsteht: so kann kein verständiges Wesen anders, als durch die Beförderung des allgemeinen Wohls dazu gelangen.

Plato blieb dieser schönen Philosophie durchgängig getreu. In mehr als einer Stelle seiner

Ge-

Gespräche, im Phädon, im Phädrus und im Timäus spricht er vollkommen eben so von den Endursachen, als Xenophon den Sokrates davon sprechen läßt. Er gab dieser Philosophie vielmehr noch eine größere Ausdehnung; allein leider! enthält diese gerade die schwache Seite derselben.

Wir haben gesehen, daß sich die Endursachen am leichtesten bey der Einrichtung der organischen Körper entdecken. Die großen Weltkörper, bewegen sich aber auch in Kreisen von verschiedener Entfernung und Größe unter und über einander mit einer Ordnung und Regelmäßigkeit, die sich aus der Natur der Materie nicht erklären läßt. Die wirkenden Ursachen ihrer Entfernung und der Größe ihrer Kreise sind dem menschlichen Verstande also eben so verborgen, wie die wirkenden Ursachen der Einrichtung der organischen Körper. Eine nüchterne Philosophie würde sich hier mit der allgemeinen Endursach der Weltordnung begnügt haben, auf die man doch endlich nach dem verunglückten Versuche so vieler Jahrhunderte hat kommen müssen, und die ebenfalls keine andere als das Leben, die Erhaltung, das Wohl und die Glückseligkeit ihrer lebendigen Bewohner ist. Allein

zum Unglück fand er schon in der pythagorischen Philosophie darüber Träume, die viel zu schön und erhaben waren, als daß sie einen so dichterischen Philosophen nicht hätten anlachen sollen. Und wie sollten wir das einem Plato nicht verzeihen, da selbst noch Keppler in seinem Mysterio cosmographico und in seiner Harmonice Mundi alle seine Erfindungskraft erschöpfte, um die Entfernung der Planetenbahnen aus den schönen musikalischen Verhältnissen und den eben so schönen fünf regelmäßigen Körpern zu erklären. Die Idee, die bey diesen Bemühungen zum Grunde lag, war allerdings eine der erhabensten: daß das beste Wesen nichts anders als das beste machen könne; daß man aber das beste mit dem schönsten verwechselte, das war so lange noch unvermeidlich, als man Vollkommenheit und Schönheit noch nicht gnug von einander unterschieden hatte.

Das alles war indeß nichts anderes, als weitere Ausbildung der Ideenlehre. Es setzte voraus, daß die Ideen von der Einrichtung der Dinge in dem göttlichen Verstande gewesen waren, der sie den Dingen bey der Ausschmückung des Weltalls mitgetheilt hatte.

Wenn

Wenn nun aber endlich gar noch die Frage entstand, wie diese Ideen in die erschaffenen Geister gekommen sey: so mußte er den höchsten Verstand, worin sie von Ewigkeit waren, ihre Mittheilung an die entstandenen Geister vor unsern Augen vornehmen lassen, und das thut er in dem Timäus. Ob dieses seiner Meynung nach, durch eine Emanation der endlichen Geister aus dem unendlichen geschehen, getraue ich mich nicht zu entscheiden. Ich glaube, man müsse hier zweifeln, und ich zweifle. Ich finde in dem ganzen Gespräche keine Gründe, die mich berechtigten, mich für oder wider die Emanation zu erklären. Ich glaube, hierüber begnügte man sich noch mit bildlichen Vorstellungen; man überließ es der Einbildungskraft, sich die Sache so gut zu denken, als sie konnte, die Untersuchung über diese Materie war noch nicht bis zur Berichtigung dieser Vorstellungen gekommen, und Plato hatte kein Interesse sie dahin zu bringen. Denn wenn etwas in der Welt seine Veranlassung haben muß: so müssen sie wohl die Untersuchungen des menschlichen Verstandes haben; und was uns jetzt eine sehr nahe und natürliche scheint, kann es sehr wohl andern vor uns nicht scheinen.

Mir scheint der bisher dargestellte so sichtbare Zusammenhang zwischen der Spekulation und dem praktischen Zwecke der Philosophie des Sokrates und Plato Beweises genug, daß ihre Philosophie so viele und spitzfindige Spekulationen vertragen und doch praktisch heißen konnte. Sollte ich indeß scheinen etwas darin zu sehen, was nicht darin ist: so kann ich einen Mann anführen der allerdings mehr Glauben verdient, als ich, und das ist Aristoteles. Dieser wohlunterrichtete Schüler des Plato sagt mit dürren Worten: Sokrates sey durch die Bestimmung seiner Philosophie zum praktischen Gebrauche genöthigt worden, zu der Betrachtung der allgemeinen Dinge hinaufzusteigen *). Noch treffender ist die Bemerkung des Alcinous **), weil sie das Wesen der platonischen Philosophie mit dem Wesen der sophistischen ausdrücklich in Vergleichung setzt. „In der Materie, sagt dieser Epitomator des Plato, unterscheidet sich der Philosoph von dem Sophisten, „daß der erstere sich mit ewigen und unveränderlichen Wahrheiten beschäftigt, der andere aber „sich nur den Schein zu Nutze macht.„

So

*) *Arist.* Met. XI. 5.

**) *Alcin.* de Doctrina Plat. c. 34.

So fänden wir nun den Plato auf dem höchsten Gipfel der Spekulation; und wir sehen, daß er sich nicht entbrechen konnte, diesen Gipfel zu ersteigen; wir sehen, daß sein praktischer Zweck alle seine Dialogen, bis zu den spitzfindigsten, sehr fest zusammen hält; wir sehen, daß dieser praktische Zweck eine herrliche Schnur ist, worauf sich alle diese schönen Perlen aufreihen lassen, um als ein unvergängliches Diadem an der Stirn des Weltweisen zu glänzen.

II.

Ueber die Mythen des Plato, insonderheit über den von der Präexsistenz der menschlichen Seelen.

Aber ich glaube, wir würden uns sehr irren, wenn wir dächten, daß Plato ohne alle Schwierigkeit diese Höhe der Spekulation habe ersteigen können; daß er auf seinem Wege keine gähnenden Abgründe gefunden, oder daß er alle die Abgründe, die er gefunden, ausfüllen können, und ausfüllen müssen, daß er keinen auf den Flügeln seiner Imagination überflogen habe, und habe über-

überfliegen dürfen. Das fodern wir jetzt von einem philosophischen Schriftsteller, auch da, wo er einen bloß praktischen Zweck hat, — und es steht dahin, ob wir daran wohl thun — aber zu Platons Zeiten konnte man so etwas nicht fodern, und foderte es auch nicht.

Wer sollte es auch fodern, da damahls schwerlich jemand die Lücken in den Untersuchungen bemerkte, die wir jetzt bemerken; oder an der Ausfüllung derselben das vermißte, das wir daran vermissen.

Gewisse Theile seiner Dialogen nennt Plato selbst Mythen; und wir haben das Recht, sie für nichts mehr zu halten, als wofür er sie selbst ausgiebt. Was sind aber diese Mythen, und welches ist ihre Bestimmung? — Sie scheinen sich von den übrigen Theilen dadurch zu unterscheiden, daß sie Erzählungen sind, und also ihre Gewißheit nicht durch Vernunftbeweise erhalten. Sie würden also von den nichtmythischen Theilen der platonischen Dialogen eben so unterschieden seyn, wie wir jetzt Facta, Thatsachen, historische Wahrheiten von den Lehren oder dogmatischen

tischen Wahrheiten unterscheiden; durch das Principium ihrer Gewißheit, das würde nehmlich kein Vernunftbeweis seyn.

So bald wir annehmen, daß Plato unter Mythen nichts anders als Erzählungen verstanden habe: so ist bey dem angegebenen Unterschiede nicht die geringste Schwierigkeit. Allein das ist gerade der Punkt, den man vielleicht in Zweifel ziehen könnte. Man könnte sagen, daß Plato das Wort μυθος in so weiter Bedeutung gebrauche, daß er darunter eine jede Rede verstehe, sie mag Lehre oder Thatsache, dogmatische oder historische Wahrheit seyn.

Daß das Wort ursprünglich diesen weiten Umfang von Bedeutung gehabt habe, ist nicht zu leugnen und beym Homer hat es denselben in unzähligen Stellen. Allein wird es ihn immer behalten haben, wird seine Bedeutung mit dem Fortgange der Ausbildung des Verstandes und der Sprache nicht eingeschränkt worden seyn? Wird das, was von dem poetischen und sinnlichern Zustande gilt, auch von dem Zustande gelten, worin sie sich schon mehr zu einer philosophischen Sprache gebildet hat?

In

In dem sinnlichen Zustande der Gesellschaft kann noch keine Gewißheit aus Vernunftgründen Statt finden, alle Gewißheit ist sinnliche, die aber bey dem sinnlichen Menschen eben so stark, ja oft noch stärker zu seyn pflegt, als die wissenschaftliche bey dem gründlichsten Philosophen. Das zeigt sich in ihren Wirkungen. Die Ueberzeugung eines ganz ungebildeten Menschen kann so fest seyn, daß er, wenn er der Schwächere ist, ihr mit Freuden sein Leben aufopfert; so wie, wenn er der Stärkere ist, jeden Widerspruch mit dem schmerzhaftesten Tode bestraft. Daher ist die Zeit der Rohigkeit und Unwissenheit in jeder Gesellschaft die Zeit der Märtyrer und der Verfolger.

Allein auf diesem Fuße können die Sachen unmöglich bleiben, wenn die Gesellschaft in Kultur und Aufklärung fortschreitet; daß aber die Griechen zu Platons Zeiten in beyden in Vergleichung mit dem homerischen Zeitalter merkliche Fortschritte gethan haben, ist zu augenscheinlich, als das es geleugnet werden könnte. Die Philosophie kann nie das Feld der deutlichen und bestimmten Begriffe erweitern, ohne daß früh oder spät die

Spra-

Sprache an Deutlichkeit und Bestimmtheit dabey gewinne. Der menschliche Verstand bemerkt in den Dingen eher ihre Uebereinstimmungen als ihre Verschiedenheiten; der rohe Mensch verähnlicht, der gebildete unterscheidet. War also zu Platons Zeiten in Griechenland schon eigentliche Philosophie vorhanden: so mußte der Unterschied zwischen **Lehren** und **Erzählen** λογος und μυθος nicht allein überhaupt schon merklich werden, er mußte sich nothwendig auch in der Sprache abdrucken. Daß dieses wirklich geschehen sey, beweisen mehrere eigenthümliche Züge der platonischen Philosophie. Ihre ganze Grundlage beruhete auf dem Unterschiede der unveränderlichen und veränderlichen, der nothwendigen und zufälligen, der ewigen und Zeitwahrheiten; sie unterschied **Wissen** und **Glauben**, **Wissenschaft** und **Meynung**; Wissen war Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten, Glauben der zufälligen; die Gewißheit der Wissenschaft entstand aus der Herleitung der Wahrheiten aus den ersten Grundsätzen des menschlichen Verstandes, die Gewißheit der Meynung aus dem Zeugniß der Sinne; die erstere fand also nur bey **Lehren**; die andere fand bey Thatsachen Statt.

Die

Die Gränzlinie zwischen Lehren und Gesichtserzählungen war also in der platonischen Philosophie bestimmt genug gezogen, der Grund des Unterschiedes zwischen beyden genau genug angegeben, daß man die eigentlichen **Mythen** von den **philosophischen Lehrsätzen** durch die verschiedene Art ihrer Beglaubigung unterscheiden konnte. Die Beglaubigung der erstern war Authorität, der letztern Vernunftbeweis; die Beglaubigung durch Authorität mochte sich nun finden in der Volksreligion, in jeder andern Tradition, in den einheimischen oder fremden Mysterien, in den Nationalgesängen oder in der eigenen Dichtung des Philosophen; denn jedes Gedicht, das diesen hohen Nahmen verdient, trägt seine eigene Beglaubigung in sich.

Daß Plato seinen Mythen keine weitere Beglaubigung gegeben habe, erhellet aus ihnen selbst, und aus der Art, wie er sie einführt, schon hinlänglich. Er philosophirt nicht, er begnügt sich zu erzählen; er erwartet Glauben, wie für eine Erzählung, die die Tradition oder das Ansehen des Erzählenden, oder endlich bloß die Täuschung des Zuhörers auf ihrer Seite hat. Er unterscheidet

sie

sie von den räsonirenden Theilen seiner Dialogen ausdrücklich durch die besondere Benennung eines Mythos, die keinen Sinn haben würde, wenn sie nicht einen Vortrag von besonderer Art ankündigte; ja er führt selbst für die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung einen Gewährsmann an, den er bisweilen nach seinem Vaterlande, bisweilen gar mit seinem eigenthümlichen Nahmen bezeichnet.

Alle diese Gründe zusammengenommen, erhalten durch einander ein so großes Gewicht, daß ich nicht sehe, wie man mit einigem Scheine es in Zweifel ziehen könne, Plato habe unter Mythen etwas verstanden, das er von Räsonnement deutlich unterscheidet, diejenigen Theile seiner Untersuchungen nehmlich, die ihre Ueberzeugungskraft nicht von innern aus der Sache hergenommenen Vernunftbeweisen, sondern von der Authorität, es sey der Volksreligion, oder der Tradition, oder des Dichters oder bloß von der poetischen Täuschung erhalten sollen. Indeß könnte man vielleicht Platons ausdrückliche Erklärung über die Unterscheidung und Gegeneinandersetzung des Räsonnements und des Mythos verlangen. Und auch diese fehlt uns nicht. In dem Protagoras

des

des Plato wird der μυθος dem λογος, die durch Tradition beglaubigte Erzählung dem Räsonnement oder dem aus Vernunftgründen geführten Beweise geradezu und ganz genau entgegengesetzt *). „Beweise es, sagt Sokrates. Herzlich gern, antwortet Protagoras. Allein soll ich den Beweis „wie ein alter Mann jungen Leuten, so führen, „daß ich es durch Erzählung eines Mythos beweise, oder soll ich es aus Vernunftgründen „beweisen?„

Man kann also, glaub ich, als ausgemacht annehmen, Plato habe sich bisweilen der Mythen im Gegensatze des Räsonnements oder der Vernunftbeweise bedient, da, wo von Gegenständen die Rede war, die außer dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen, oder wo ihm die Vernunftbeweise selbst noch zu schwer waren, oder wo sie ihm für die Fassungskraft seiner Zuhöher zu schwer schienen, oder wo er sie nicht

*) Αλλ' επιδειξον. Αλλ' ω Σωκρατες, εφη, ου φθονησω· αλλα ποτερον υμιν, ως πρεσβυτερος νεωτεροις μυθον λεγων επιδειξω, η λογῳ διεξελθων. *Plato* in *Prot.* Vol, III. S. 107. Ed. Bipont.

nicht mit der gehörigen Ausführlichkeit auseinander=setzen konnte, ohne von dem Plane seines Dialogen zu weit abzuschweifen, oder endlich, wo die Mythen zur Versinnlichung seiner Lehren und zur Verschönerung seiner Composition dienen konnten.

Demnach wären dann aber diese Mythen bloße Lückenbüßer in seinen philosophischen Untersuchungen. — So sagt man, wenn man die Sache nach dem beurtheilt, was man jetzt von dem philosophischen Schriftsteller zu verlangen pflegt.

Allein der billige Richter fodert von der Wissenschaft nur das, was er glaubt, daß sie leisten könne; und so gar die Sophisten waren nicht Sophisten genug, um Argumente zu verwerfen, die sie selbst gebrauchten. Sie bedienten sich selbst der Mythen in ihren philosophischen Vorlesungen, und einige derselben haben uns Plato und Xenophon selbst aufbehalten. Plato aber war gewiß weit entfernt, die Ersiegung seines Hauptpunktes da auf das gefährliche Spiel einer spitzfindigen weitaussehenden Untersuchung zu setzen, wo er diesen auf einen

zern, leichtern und eben so sicherm Wege gewinnen konnte. Ich glaube, es bewiesen zu haben, seine feinsten Spekulationen sollten nicht athletische Proben seiner dialektischen Stärke und Behendigkeit seyn, er ließ sich nur darauf ein, sofern sie auf den moralischen Zweck seiner Philosophie eine Beziehung hatten. Wenn unsere Spekulationen jetzt oft nur das erstere sind, so ist das ein Beweis von der traurigen Wahrheit, daß unsere mehresten philosophischen Untersuchungen keinen politischen Zweck mehr haben, daß sie nur unter Gelehrten in ihren Büchersälen geführt werden, die sich oft mit dem kleinen Interesse darauf einlassen, wenn sie das Spiel nicht selbst gewinnen können, es wenigstens den Mitspielern verliehren zu machen.

Aus den obenangeführten Stellen aus dem Protagoras läßt sich noch verschiedenes über den Gebrauch der Mythen abnehmen. Es erhellet zuförderst daraus, daß sie für die Zuhörer der Philosophen zu Sokrates Zeiten eben die Ueberzeugungskraft hatten, als die Vernunftbeweise (λογος). Der Sophist läßt dem Sokrates die Wahl, welches von beyden er haben wolle μυθος oder

oder λογος, Erzählung oder Räsonnement; und Sokrates wählt für sich und im Nahmen der übrigen Zuhörer Erzählung. Es erhellet ferner daraus, daß man diese selbst in dem Falle gebrauchen durfte, wo man die Untersuchung mit Räsonnement führen konnte, denn der Sophist erbietet sich zu beyden. Wie vielmehr mußten also die Mythen da zulässig seyn, wo ein Theil von dem Gegenstande der Untersuchung ganz außer dem damahligen Gesichtskreise der Vernunft und der Erfahrung lag, oder wo wenigstens der Beweis einer Wahrheit noch viel zu schwer war.

Daß beyde Fälle sehr oft vorkommen konnten, läßt sich zu einer Zeit, wo noch viele Theile der Philosophie in ihrer Kindheit waren, leicht denken.

1. Die Entwickelung der Beweise hatte damahls Schwierigkeiten, die wir, nachdem wir eine wissenschaftliche Vernunftlehre und vollständigere Zergliederung ontologischer Begriffe vor uns haben, uns jetzt nicht mehr denken können.

Eine sehr große Schwierigkeit lag also schon in den Hindernissen, womit damahls die Spekulation über-

haupt zu kämpfen hatte. Diese Hindernisse entstanden zuförderst aus der Natur der philosophischen Sprache, die zu Sokrates Zeiten noch viel zu poetisch war, als daß man damit Begriffe des reinen Verstandes bestimmt und ohne Schwanken hätte ausdrucken können. Ich sage daher kaum genug, wenn ich sage, die meisten ontologischen Begriffe konnten damahls noch lange nicht in ihrer ganzen Allgemeinheit gefaßt, noch weniger in ihre ersten Elemente zergliedert werden; der Ausdruck der abstraktesten Begriffe war noch zu concret und hatte noch nicht Zeit gehabt ohne bildliche Einkleidung gedacht zu werden; man konnte daher in den Regionen der Ideen vieles nicht unterscheiden, dessen Unterscheidung jetzt die philosophische Sprache so leicht macht. Ich könnte mehrere Beyspiele anführen, die diese Bemerkung unleugbar machen; ich begnüge mich aber die Kenner der Geschichte der Philosophie jetzt nur auf eines aufmerksam zu machen.

Das Wort αρχη, Principium hatte zu Platons und wohl selbst noch zu Aristoteles Zeiten eine so unbestimmte Bedeutung, daß es zu verschiedenen Hauptirrungen in der alten Philosophie

Gele=

Gelegenheit gegeben hat. Glücklicher Weise hat uns Simplicius *) ganz genau den Mann genannt, der es zuerst in die philosophische Sprache brachte; und der war Anaximander. So ein großer Gewinn das für die Philosophie war, da man vorher sich mit weit sinnlichern Ausdrücken behelfen mußte: so hatte der Begriff, den das Wort bezeichnete, doch noch nicht Zeit genug gehabt, recht deutlich gefaßt und vollständig zergliedert zu werden. Man hatte indeß schon so viel bemerkt, daß die Wahrheiten, welche bey aller Vernunfterkenntniß die Principien seyn sollten, nothwendige, unveränderliche, unbewegliche seyn müssen. Dieses sind die Wahrheiten, welche das Wesen und die durch das Wesen hinreichend bestimmten Affectionen des Dinges betreffen, die also aus Ideen bestehen und in dem Verstande sind.

Alle diese Prädikate, nothwendig, ewig, unveränderlich, unbeweglich kommen aber auch der ersten Ursach der Welt zu. Man schloß also, wenn alle nicht-ersten Wahrheiten keine Gewißheit haben können, wofern es nicht erste Wahrheiten oder Principien giebt, so können auch alle Dinge in der

*) *Simplicius* in Arist. Phys. S. 5.

der Welt kein wahres Daseyn haben, wenn es nicht ein nothwendiges, ewiges, unveränderliches, unbewegliches Wesen giebt. Nun hatte man aber noch nicht bemerkt, daß in dem ersten Falle das Principium ein Principium der Erkenntniß, im andern eine wirkende Ursach sey. So beruhete dann der Beweis von dem Daseyn eines nothwendigen, ewigen und unveränderlichen Wesens in der Philosophie des Plato und des Aristoteles ganz allein darauf, daß es außer den zufälligen Wahrheiten auch nothwendige Wahrheiten geben müsse, deren Nothwendigkeit von den ersten Wahrheiten abhängt, die das Wesen der Dinge vorstellen und aus Ideen bestehen. Diese Ideen können in den endlichen Verstand nur aus dem unendlichen Verstande gekommen seyn.

So schloß Plato; und er ließ es bloß ungewiß, ob sie den Theilen der Materie und den Theilen ihrer Seele durch eine Handlung der Schöpferkraft, oder durch einen Uebergang aus dem unendlichen Verstand in die Materie und ihre regellose Seele, mitgetheilt worden. Diese letzte Vorstellungsart würde nothwendig die Substanzialität der Ideen voraussetzen, die Aristoteles an so vielen Orten dem Plato beylegt.

Dem

Dem Aristoteles, der so oft und so nachdrücklich gegen die Substanzialität der Ideen streitet, blieb nichts übrig, als die Ewigkeit einer regelmäßigen Bewegung und eines obersten Verstandes anzunehmen, welche die Quelle aller verständigen Seelen und aller sublunarischen Bewegungen sind, die alle dem Urbilde in dem göttlichen Verstande gemäß erfolgen.

Nach dem Plato waren also alle Principien der wirklichen Dinge dieser Welt Ideen, weil die Ideen die Principien in der Reihe der Wahrheiten sind; sie waren die Principien der Veränderungen in der Welt und demnach wirkende Ursachen, eine Seite, von welcher Aristoteles so oft die Ideen verwirft. Das war eine Folge von der Unbestimmtheit des Begriffs von den Principien (ἀρχη) in der Philosophie des Plato.

Eine andere eben so sonderbare Folge von dieser Unbestimmtheit in dem System des Aristoteles war, daß dieser bündige Forscher die Möglichkeit einer Definition von Gott leugnete. Er schloß ohne Zweifel so: die Definitionen sind Principien (nehmlich Principien der Demonstrationen) da

nun Gott das Principium und die Ursach aller Dinge ist: so kann er selbst kein Principium oder Ursach haben, also ist von ihm keine Definition möglich.

Das alles mag uns jetzt ungereimt scheinen; aber wir würden sehr unrecht thun, wenn wir diese Ungereimtheit dem Genie eines Plato und Aristoteles wollten entgelten lassen; sie war die Schuld ihrer Sprache; und gerade eine so starke und entschlossene Vernunft, wie die ihrige, konnte mit einer solchen Sprache solchen Verirrungen am wenigsten entgehen.

Ich habe aus den vielen Beyspielen von der Unvollkommenheit der philosophischen Sprache zu den Zeiten des Sokrates und Plato nur dieses eine ausgehoben, weil es mich ganz natürlich in meine Materie wieder zurückführt.

Denn mit dieser Unbestimmtheit der Sprache war natürlich der Mangel an genaubestimmten ontologischen und psychologischen Wahrheiten, so wie die Schwierigkeit einer deutlichen Zergliederung ihrer Beweise verbunden. Was anders als

diese Schwierigkeit konnte den Plato nöthigen in seiner Republik den so einfachen Satz, daß die Tugend in der verhältnißmäßigen Thätigkeit bestehe, mit einem so ungeheuren Aufwande von Anstrengung der Dichtungskraft zu beweisen. Das wundervolle Gerüste, woran er das Gebäude dieses Beweises aufführt, ist so weit umfassend, daß wir lange seine Verbindung mit dem Gebäude übersehen, und es für das Gebäude selbst gehalten haben.

Sollten diese Schwierigkeiten nicht selbst einen Plato entschuldigen, wenn er da, wo er über eine Wahrheit mit Hülfe der angenommenen Authorität mit seinen Lesern einig werden kann, bisweilen diesen leichtern Weg der Authorität für gut findet?

2. Doch dem Plato waren die Mythen selbst bey den Wahrheiten willkommen, die seine Philosophie schon wissenschaftlich zu behandeln im Stande war; da nehmlich, wo ihm daran gelegen war, eine allgemeine Wahrheit für die Phantasie in bestimmten und lebendigen Bildern nach allen einzelnen Zügen auszumahlen. Die Ideen sind schon bey der Geburt des Menschen in der Seele, das

ist eine Wahrheit, die er mit aller philosophischen Strenge bewiesen hatte. Wie sind sie aber in die Seele gekommen? Das konnte seine Philosophie nicht beantworten; vielleicht ließ er sie auch in seinem esoterischen Vortrage unbeantwortet. Für den exoterischen gaben ihm die Mythen eine Antwort an die Hand, die in hohen und ehrwürdigen Bildern zu der Phantasie reden, und die ihre Beglaubigung in der Dämonologie des Volksglaubens fand. Wenn nun die bildliche Vorstellung des vorweltlichen Zustandes außer dem Gesichtskreise der Vernunft und Erfahrung lag, so lag die bildliche Vorstellung des nachweltlichen Zustandes nicht weniger außer demselben.

Warum wagte aber Plato von etwas zu reden, wozu er weder in dem Umfange der menschlichen Vernunft noch der Erfahrung Beweise hatte? — Diese Frage muß ich dem ersten philosophischen Dichter der Deutschen zu beantworten überlassen. Wer kann es besser wissen, als ein Wieland, wie wohlthätig die Phantasie dem Verstande zu Hülfe kommt, wenn sie das in Bildern ausmahlt, wovon der denkende Verstand den allgemeinen Umriß gezeichnet hat.

Die Vernunft hat sich überzeugt, daß den Guten nach dem Tode ein Zustand vergeltender Glückseligkeit erwartet. Das ist eine trostvolle, zu allem Guten begeisternde, in allen Leiden stärkende Wahrheit. Aber wer fühlt nicht — wenn diese Glückseligkeit nicht ein bloßer allgemeiner Begriff, eine unhaltbare wesenlose Schattengestalt bleiben, wenn sie trösten und begeistern soll, daß ihr Bild ganz muß ausgemahlt werden. Eine jede Nation hat in ihrer Volksreligion Ueberlieferungen, aus welchen der philosophische Dichter, oder der poetische Philosoph die Bilder zu diesem Gemählde nehmen kann. Wo diese Bilder für den Philosophen zu grob und zu sinnlich sind, da kann er sie leicht mit seinen eigenen Dichtungen vertauschen; denn diese Ueberlieferungen sind so schwankend, daß man ihnen leicht andere unterschieben, oder sie mit seinen eigenen Erfindungen ausfüllen kann. Sie werden immer ein treues Gemälde und ein ziemlich richtiger Maaßstab des Grades der Kultur eines Volkes seyn, das sie aufnimmt. Ein noch ganz sinnliches Volk, wie die Juden zu Christi Zeiten, werden einen Himmel haben, worin man mit Abraham, Isaak und Jacob an einer wohlbesetzten Tafel schmaust; ein geistreiches Volk,

wie

wie die Griechen zu Platons Zeiten werden ein Elysium haben, worin man unter angenehmen Gesprächen in einem ewigen Frühlinge lustwandelt.

So wie Plato den nachweltlichen Zustand der menschlichen Seelen durch Mythen ausmahlen mußte, so mußte er auch den vorweltlichen Zustand derselben auf eben die Art auszumahlen suchen. Wenn seine Philosophie so weit gekommen war, daß sie die Entstehung der Welt aus der Vereinigung der Ideen mit der regellosen Materie und ihrer Seele ausgemacht hatte, wenn auf diese Art das Bestehen der Körperwelt und der menschlichen Seelen erklärt war: so entstand nun die Frage, wo sind aber die Seelen vor der Geburt des Menschen gewesen? — Seine Antwort war: sie haben bereits von je her in den obern Regionen als reine Intelligenzen gelebt. Das ist aber eine res facti, die sich nicht durch Vernunftbeweise darthun läßt, zugleich aber auch außer dem Gesichtskreis der menschlichen Erfahrung liegt. Wie soll sie nun also beglaubigt werden? — Wie anders als durch einen Mythos, der seine Beglaubigung in der Tradition hatte? Diesen fand Plato in

in der Religion und den Nationalgesinnungen sei- nes Vaterlandes. Die Dämonen, von denen Hesiodus gesungen und Pythagoras in seinem exoterischen Vortrage gelehrt hatte, waren diese im- merwährenden Intelligenzen, die von je her in den Regionen des Himmels gelebt haben, und ewig leben werden. Diese Präexsistenz der Seele und nichts weiter war also das eigentliche mythi- sche in seiner Ideenlehre. Das scheint mir noch jetzt unleugbar, nachdem ich die Sache nochmahls sorgfältig untersucht habe; und ich kann es nur der Kürze zuschreiben, mit der ich die Sache bloß berühren durfte, daß auch gelehrte Männer dabey Anstoß gefunden haben.

Nunmehr wird man mich so verstehen: daß außer dem Veränderlichen in den Dingen etwas Unveränderliches sey, nehmlich die Ideen; daß diese von Ewigkeit in dem göttlichen Verstande ge- wesen, und bey der Bildung der Welt, der Ma- terie und ihrer Seele mitgetheilt worden, daß so die Körper und Geister entstanden, das war bey dem Plato eigentliche wissenschaftliche Philoso- phie und wurde von ihm aus innern Gründen be- wiesen, es war daher Lehre oder dogmatische

Wahr-

Wahrheit; daß aber die menschliche Seele vor der Geburt in einem dämonischen Zustande da gewesen, daß es gewisse unsichtbare höhere Wesen gebe, die man Dämonen nannte, das war eine res facti, allein eine solche, die außer dem Gesichtskreise der menschlichen Erfahrung liegt; als res facti konnte es nicht aus innern Gründen dargethan werden, es war also eine historische Wahrheit, aber eine historische Wahrheit, die nicht zu dem Gebiete der menschlichen Erfahrung gehört; es blieb also keine Beglaubigung dafür übrig, als die Tradition; eine Erdichtung aber, die eine poetische Beglaubigung hat, es sey durch Tradition, oder Authorität des Dichters oder durch poetische Täuschung ist ein Mythos.

Diese Dämonenlehre habe ich eigentlich mythisch genannt; keinesweges aber die Lehre von den Ideen an sich selbst; das zeigt der ganze Zusammenhang und Zweck meiner Untersuchung. Die Magie der neuplatonischen Schule beruhet auf der Dämonenlehre, die bey dem Plato bloß mythisch war, und die seine schwärmerischen Nachfolger zu Alexandrien zu eigentlicher wissenschaftlicher platonischen Philosophie machten. Daß ich über

über die Verbindung dieser Lehre mit seiner Ideenlehre einige Winke gab, war ein überverdienstliches Werk, das ich, wie ich jetzt wohl sehe, auch sehr gut hätte können ungethan lassen. Daß aber diese Dämonenlehre verbunden mit der Lehre von der Präexsistenz der menschlichen Seelen bloß als Mythos von dem Plato eingeführt sey, das lehrt nicht allein der Augenschein, wie ich glaube bewiesen zu haben, sondern es beweiset es auch das einstimmige Urtheil der unschwärmerischen Kenner der platonischen Philosophie. Ich kann meinen ganzen Beweis mit keinem deutlichern und bestimmtern Ausspruche schließen, als mit folgender Stelle des Makrobius *): „Man muß indeß „wissen, daß die Philosophen nicht in jeder Un„tersuchung fabelhafte Erzählungen zulassen, auch „nicht einmahl solche, die sonst erlaubt wären: „sondern daß sie sich ihrer nur bedienen, wenn sie „entweder von der Seele, oder von den Mäch„ten der Luft oder des Aethers oder von den „übri-

*) In Somn. Scip. L. I. c. 2. Sciendum est tamen, non in omnem disputationem Philosophos admittere *fabulosa* vel licita; sed his uti solent, cum vel de *anima*, vel de *aeriis aetheriisve potestatibus*, vel de ceteris Deis loquuntur.

„übrigen Göttern reden.„ Dieser Schriftsteller beschließt das Kapitel, worin er von dem Gebrauche der Mythen in der Philosophie handelt, mit den Worten: „Auf diese Art hat Pythagoras und Empedokles, Parmenides und Heraklitus über die Götter gefabelt: eben so Timäus, welcher das Geschlechtsregister der Götter, zu Folge der Tradition, erzählt hat.

Neben diesen mythischen Vorstellungsarten, die popular und exoterisch waren, hatte die Philosophie auch ihren wissenschaftlichen und esoterischen Vortrag der nehmlichen Materie, welcher bey dem Plato, wie ich oben bemerkt habe, die Lehre von den Ideen und den höchsten Wesen enthielt. Diese Lehren trug Plato mit ihren strengesten Vernunftbeweisen vor, sie waren keine Mythen. Vollkommen eben das sagt Makrobius: „Wenn übrigens der Unterricht es „wagt, sich zu dem höchsten und obersten Gott „zu erheben, der bey dem Griechen das höchste „Gut (το αγαθον) und die erste Ursach (το πρωτον αιτιον) heißt, oder zu dem Verstande, den „die Griechen νȣς nennen, der die Urvorstellungen enthält, die Ideen genannt werden, welche „von

„von dem höchsten Gott entstanden und herge„kommen sind: wenn sie von diesen reden, von „Gott und dem Verstande, so berühren sie nichts „mythisches.„

Ich frage hier wieder, warum blieb da der philosophische Schriftsteller nicht stehen? warum stieg er von Gott zu den Dämonen herab, und von der Seele zu ihnen hinauf? — Will man zu den Gründen, die ihn dazu bewegen konnten, noch den setzen, daß er sich durch diese Herablassung in seinem exoterischen Vortrage der Religion seines Vaterlandes nähern wollte: so werde ich nichts dagegen haben. Man mag jetzt diese Billigkeit in der Beurtheilung der Lehrweisheit der größten Männer des Alterthums immer für Vorurtheil oder für strafbares Nachgeben halten: mir scheint der Weise im Kampfe mit den Vorurtheilen seines Vaterlandes nicht weniger ehrwürdig, als im Kampfe mit dem Schicksale. So lange die Staatsreligionen noch den politischen Werth behielten, den sie in den Freystaaten des Alterthumes hatten: so lange verdienten sie noch die Schonung des Weisen. Nur erst, als die griechische Freyheit untergieng, nur erst

unter dem Alexander, machte Aristoteles in seiner Metaphysik eine Philosophie bekannt, die bisher bloß esoterisch gewesen war, und die er von allem Mythischen entkleidete. Ich halte daher die Metaphysik des Aristoteles für das einzige esoterische Buch dieses Philosophen. — Doch der Beweis dieses Satzes würde hier zu weit aus dem Wege liegen: ich verspare ihn also für eine andere Abhandlung.

Druckfehler.

Seite 35. Zeile 8. statt: vereinbar lies: unvereinbar.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Eberhard, Johann August,

Neue vermischte Schriften

Halle 1788

Ph.u. 151 ag
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137366-3
VD18 13697129